

P L O T I N

OPERE
III



H U M A N I T A S

P▲R▲DIGME

PLOTIN

OPERE

III

Traducere, lămuriri preliminare, studiu și note de
ANDREI CORNEA



HUMANITAS
BUCUREȘTI

Redactor: Vlad Russo
Coperta colecției: Ioana Dragomirescu Mardare
Tehnoredactor: Manuela Măxineanu
Corector: Cristina Jelescu
DTP: Florina Vasiliu, Dan Dulgheru

Tipărit la C.N.I. „Coresi” S.A.

© HUMANITAS, 2009, pentru prezenta versiune românească

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
PLOTINUS

Opere / Plotin; trad., lămuriri, studiu și note de Andrei Cornea. –
București: Humanitas, 2003 –

3 vol.

ISBN 978-973-50-0365-4

Vol. 3. – 2009. – Bibliogr. – ISBN 978-973-50-2451-2

I. Cornea, Andrei (trad.; ed. șt.)

1(081)

EDITURA HUMANITAS

Piața Presei Libere 1, 013701 București, România

tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51

www.humanitas.ro

Comenzi Carte prin poștă: tel./fax 021/311 23 30

C.P.C.E. – CP 14, București

e-mail: cpp@humanitas.ro

www.libhumanitas.ro

CUPRINS

Lămuriri preliminare

A. Tabele de corespondență a tratatelor lui Plotin	9
B. Abrevieri și trimiteri	11
C. Notă la volumul III	13
D. Plotin, paradoxul răului și dualismul	18
E. Bibliografie	26

Plotin – Opere

CUM S-A ALCĂTUIT MULTIPLICITATEA FORMELOR ȘI DESPRE BINE – 38, VI.7	33
DESPRE ACȚIUNEA DE BUNĂVOIE ȘI VOINȚA UNULUI – 39, VI.8	95
DESPRE CER – 40, II.1	127
DESPRE SENZAȚIE ȘI MEMORIE – 41, IV.6	139
DESPRE GENURILE A CEEA-CE-ESTE /CEVA/ (I, II și III) 42, VI.1; 43, VI.2; 44, VI.3	147
DESPRE ETERNITATE ȘI TIMP – 45, III.7	247
DESPRE FERICIRE – 46, I.4	269
DESPRE PROVIDENȚĂ (I, II) – 47, III.2; 48, III.3	287
DESPRE IPOSTAZELE CUNOSCĂTOARE ȘI DESPRE CEEA CE E MAI PRESUS /DE ELE/ – 49, V.3	319
DESPRE IUBIRE – 50, III.5	343
CE SÎNT ȘI DE UNDE VIN RELELE – 51, I.8	357

DESPRE INFLUENȚA ASTRELOR – 52, II.3	375
CE ESTE ANIMALUL ȘI CE ESTE OMUL – 53, I.1	393
DESPRE PRIMUL BINE ȘI CELELALTE BUNURI – 54, I.7	405

El însuși, așadar, s-a înființat pe Sine însuși.

(PLOTIN)

Precum pe scena teatrului, la fel trebuie privite și omorurile, și orice moarte, cuceririle orașelor și jefuirea lor: toate sînt schimbări și preschimbări de costume – un teatru de bocete și plînsete!

(PLOTIN)

...deoarece Răul e o prezență necesară, el este legat de jur împrejur cu lanțuri frumoase, precum unii prizonieri sînt legați cu lanțuri de aur. Astfel e ascuns sub ele, pentru ca zeii să nu vadă ce-i dizgrațios, iar oamenii să nu fie nevoiți să vadă Răul mereu, ci, chiar atunci cînd îl văd, să trăiască laolaltă cu imagini ale frumosului, date lor înspre reamintirea Frumosului.

(PLOTIN)

Lămuriri preliminare

A. TABELE DE CORESPONDENȚĂ A TRATATELOR LUI PLOTIN

I. Ordinea cronologică – Ordinea după Enneade

Cron.	Enn.	Cron.	Enn.
1	I.6	29	IV.5
2	IV.7	30	III.8
3	III.1	31	V.8
4	IV.2	32	V.5
5	V.9	33	II.9
6	IV.8	34	VI.6
7	V.4	35	II.8
8	IV.9	36	I.5
9	VI.9	37	II.7
10	V.1	38	VI.7
11	V.2	39	VI.8
12	II.4	40	II.1
13	III.9	41	IV.6
14	II.2	42	VI.1
15	III.4	43	VI.2
16	I.9	44	VI.3
17	II.6	45	III.7
18	V.7	46	I.4
19	I.2	47	III.2
20	I.3	48	III.3
21	IV.1 ¹	49	V.3

¹ Urmînd o sugestie a lui É. Bréhier, acest tratat foarte scurt a fost înglobat de mine în tratatul 13, III.9, căruia îi aparținea inițial, ca un al 10-lea capitol al

22	VI.4	50	III.5
23	VI.5	51	I.8
24	V.6	52	II.3
25	II.5	53	I.1
26	III.6	54	I.7
27	IV.3		
28	IV.4		

II. Ordinea după *Enneade* — Ordinea cronologică

Enn.	Cron.	Enn.	Cron.
I.1	53	II.1	40
I.2	19	II.2	14
I.3	20	II.3	52
I.4	46	II.4	12
I.5	36	II.5	25
I.6	1	II.6	17
I.7	54	II.7	37
I.8	51	II.8	35
I.9	16	II.9	33
Enn.	Cron.	Enn.	Cron.
III.1	3	IV.1	21
III.2	47	IV.2	4
III.3	48	IV.3	27
III.4	15	IV.4	28
III.5	50	IV.5	29
III.6	26	IV.6	41
III.7	45	IV.7	2
III.8	30	IV.8	6
III.9	13	IV.9	8
Enn.	Cron.	Enn.	Cron.
V.1	10	VI.1	42
V.2	11	VI.2	43
V.3	49	VI.3	44

acestui. Pentru a nu crea confuzii, am menținut numerotarea cronologică a tratatelor, chiar dacă, în această ediție, locul 21 este gol. V. LPIFȘD, 2 și 13, III.9, nota introductivă.

V.4	7	VI.4	22
V.5	32	VI.5	23
V.6	24	VI.6	34
V.7	18	VI.7	38
V.8	31	VI.8	39
V.9	5	VI.9	9

B. ABREVIERI ȘI TRIMITERI

– CCP = *The Cambridge Companion to Plotinus*, edited by Lloyd P. Gerson, Cambridge University Press, 1999.

– CHLG = *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, 1967,1970.

– HS1 = *Plotini Opera*, ed. P. Henry- H.-R. Schwyzer, Paris-Bruxelles, 1951-1973 („editio maior”).

– HS2 = *Plotini Opera*, ed. P. Henry- H.-R. Schwyzer, Oxford, 1964-1982 („editio minor”).

– LPA = „Lămuriri preliminare și studiu: «Artizanul, Artistul și Arhetipul»” (Plotin, *Opere*, vol. II, București, Humanitas, 2006).

– LPIF = „Lămuriri preliminare și interpretare la filozofia lui Plotin” (Plotin, *Opere*, vol. I, București, Humanitas, 2003).

– LPP = Lămuriri preliminare și studiu: „Plotin, paradoxul Răului și dualismul” (Plotin, *Opere*, vol. III, București, Humanitas, 2009)

– OD = *Ontologie et dialogue. Mélanges en Hommage à Pierre Aubenque*, Paris, 2000.

– PA = Plotinus, *The Enneads*, ed. A.H. Armstrong, Loeb Classical Library, 1966-1988.

– PB = Plotin, *Les Ennéades*, Paris, 1924-1938, Les Belles-Lettres, texte établi et traduit par Émile Bréhier.

– PE = Plotin, *Enneade I, II*, ediție bilingvă, traducere și comentarii de Vasile Rus, Liliana Peculea, Alexander Baumgarten, Gabriel Chindea, Marilena Vlad, cu o introducere de Vasile Muscă, București, IRI, 2003. Vol. II, *Enneade III-V*, IRI, București, 2005; vol. III, *Enneade VI*, București, IRI, 2007.

– PH = *Plotins Schriften*, ed. Harder, Beutler, Theiler, Hamburg, 1971.

– PO = Platon, *Opere*, Editura Științifică, București, ediție îngrijită de Petru Creția și Constantin Noica.

– PWRE = *Pauly-Wissowa Real-Encyclopaedie der Altertumswissenschaft*, Stuttgart, 1951.

– SVF – *Stoicorum veterum fragmenta*, ed. H. von Arnim, Leipzig, 1903.

– TP = *Traditions of Platonism. Essays in honor of John Dillon*, Ashgate, 1999.

– VP = Porfir, *Despre viața lui Plotin și ordinea scrierilor sale*.

– Ediția de față prezintă traducerea scrierilor lui Plotin dispuse în ordine cronologică, conform listei întocmite de Porfir (v. LPIFȘD). Corespondența dintre ordinea cronologică și cea sistematică (după *Enneade*) și invers apare în cele două tabele de mai sus (v. LPIFȘA).

– În cuprinsul LPIF, LPA și al notelor, o indicație precum 33, II.9, 2 se va citi: *Tratatul al 33-lea în ordine cronologică, prezent în Enneada a 2-a, nr. 9, capitolul 2*. Numele lui Plotin nu mai este menționat.

– O abreviere precum VP, 4 se va citi: *Porfir, Despre viața lui Plotin și ordinea scrierilor sale, capitolul 4*. Numele lui Porfir nu mai este menționat.

– Numele operelor lui Platon sînt citate conform modului și transliterării intrate în uz la noi prin PO: de exemplu: *Phaidros*, *Theaitetos* etc., după care urmează indicația locului după numerotarea tradițională (Stephanus). Nu mai este indicat numele autorului. Cînd, în cazul unor citate platonice, nu mai există alte indicații, înseamnă că am retradus eu însumi pasajul respectiv pentru a-l aduce mai în acord cu sensul presupus de Plotin.

– Referințele la *Metafizica* lui Aristotel se fac în modul următor, ex: *Met. A, 7, 1072b, 391*, fără indicația autorului, ceea ce se va citi: *Aristotel, Metafizica, cartea a XII-a (Lambda), capitolul 7, numerotarea tradițională (Bekker) 1072b, pagina 391 în Aristotel, Metafizica, București, Humanitas, 2001 (traducere, comentarii și note de Andrei Cornea)*. Dacă lipsește indicația paginii înseamnă că am retradus pasajul citat de Plotin pentru a-l pune mai în acord cu sensul presupus de el.

– Celelalte referințe antice sau moderne sînt date în forma uzuală în lucrările de specialitate.

– Cuvintele inserate între / / sînt adăugate de mine, pentru completarea sensului unui *text tradus*. Parantezele rotunde () din *textul tradus* aparțin autorului. Porțiunile de text plotinian între [] sînt considerate neautentice de majoritatea editorilor. Între < > apar sintagme grecești.

– În cuprinsul traducerii, redarea unor cuvinte sau pasaje în cursive constituie sublinierea mea.

– Pasajele între ghilimele sînt citate sau parafraze inserate de autorul însuși în textul său.

– Am marcat prin majuscule termenii „Unu”, „Intelect”, „Suflet”, „Formă” (cînd are sensul platonician), și în plus „Materie” (cînd are sensul de „materia sensibilă absolută”, care la Plotin are o valoare „ipostatică”, fiind situată „mai prejos de Ființă”). V. LPIFȘH.7, 3 și ȘG, 3. De asemenea, am scris cu majuscule „Acolo” și „Aici” cînd aceste adverbe se referă la lumea inteligibilă, respectiv la lumea senzorială, v. LPIFȘH.2, 1 și ȘG, 3, ca și termenul „Ființă”, atunci cînd prin el am tradus pe οὐσία.

– O problemă a reprezentat-o transliterarea numelor proprii. Am adoptat regula (extrem de imprecisă, firește), admisă în general la noi, de a româniza numele proprii grecești mai cunoscute și de a translitera numele mai puțin cunoscute. Am scris, în consecință, Plotin, Porfir, Aristotel, Pitagora, Socrate etc., urmînd regula consacrată deja de PO. Pentru dialogurile lui Platon, am folosit formele grecești *Phaidros*, *Phaidon* etc., promovate de aceeași ediție. Pentru unele nume puțin cunoscute, ale unor personalități din epoca imperială, a trebuit să decid între redarea formei latine, sau transliterarea celei grecești a numelui autorului respectiv. Chestiunea e relevantă întrucît unele dintre aceste nume sînt latinești, dar purtătorii lor aparțin literaturii și filozofiei eline. Am optat, în aceste cazuri, pentru formele grecești, și am scris Numenios, Moderatos, Longinos, Albinos. Am scris, în schimb, Gordianus sau Gallienus (împărați romani).

C. NOTĂ LA VOLUMUL III

1. Așa cum am menționat deja, prezenta traducere a fost făcută după textul grecesc stabilit de PA (care reia în general pe HS2). Am așezat tratatele lui Plotin în *ordinea cronologică* consemnată de

Porfir (VP, 4-6), căreia însă el i-a preferat o dispunere (pseudo)-sistematică (v. LPIFŞD, 2). Volumul de faţă cuprinde ultimele 14 tratate autonome scrise de Plotin. Dintre acestea, pe unele Porfir în ediţia sa (*Enneadele*) le-a divizat, deşi fuseră concepute ca opere unitare, deoarece el dorea să obţină în total $6 \times 9 = 54$ de tratate. Luându-le în considerare şi pe cele divizate ca pe tratate independente, volumul de faţă cuprinde 17 tratate. Dintre acestea, ultimele 9 tratate au fost scrise de Plotin puţin înainte sau după plecarea lui Porfir în Sicilia, dar i-au fost trimise toate în Sicilia pentru a fi editate, după mărturia lui Porfir (VP. 6).

2. Cititorul român are acum la dispoziţie şi o versiune organizată pe formula tradiţională a *Enneadelor*, precedată de *Viaţa lui Plotin* a lui Porfir şi însoţită de textul grec, reprodus după HS2. Ediţia a fost alcătuită de un colectiv de la Universitatea Babeş-Bolyai din Cluj (Plotin, *Enneade*, vol. I, II, III, ediţie bilingvă, traducere şi comentarii de Vasile Rus, Liliana Peculea, Alexander Baumgarten, Gabriel Chindea, Marilena Vlad, Bucureşti, IRI, 2003, 2005, 2007).

3. Am adăugat un mic studiu, intitulat „Plotin, paradoxul răului şi dualismul”, dedicat dificilei metafizici plotiniene a Materiei şi Răului primordial. O variantă mai cuprinzătoare a acestui studiu a apărut în franceză, în revista *Chora*, nr. 5/2007.

4. Opţiunile mele pentru redarea în română a principalelor concepte plotiniene nu s-au modificat faţă de primul şi al doilea volum. Le reamintesc:

– τὸ ἔν: Existau două variante posibile: „Unu” (gen. dat. „lui Unu”) şi „Unul” (gen. dat. „Unului”). Am optat pentru cea de-a doua variantă, ca să sugerez că „Unul” nu este un nume propriu, precum Zeus, Iahve sau chiar Dumnezeu, deoarece Principiul, la Plotin, nu este o *persoană* ca în tradiţia iudeo-creştină. Am folosit totuşi majuscula când referirea este la Principiu. Mai trebuie reţinut că, în general, „Unul” este neutru. Totuşi, mai ales în tratatul 39, VI.8 Plotin foloseşte, des şi în mod neobişnuit la el, precumpănitor pronumele demonstrativ masculin: Acela, El, (totuşi nu şi forma masculină a numeralului). Aceste forme masculine, imposibil de redat în traducere în distincţie de forma neutră, au fost, presupun,

chemate în mod firesc în acest tratat în care Plotin – într-un mod singular – vobește despre Unu ca despre o persoană, înzestrată cu voință, dominându-și prin voință esența, și capabilă să se auto-genereze. Uneori am scris „unu” cu minusculă cînd referirea este la o unitate inferioară Unului.

– ἐκεῖνο, αὐτό: Cînd trimit la Unul, am scris aceste pronume de gen neutru, ca și formele masculine corespunzătoare, cu majusculă: „Acela”, „El”.

– νοῦς: Traducerea numelui celei *de-a doua ipostaze plotiniene* i-a pus pe traducători în fața unor dificultăți insolubile. În franceză, s-au folosit variantele *Intellect*, *Intelligence* și *Esprit*, în engleză, s-a preferat *Intellect*, în germană – *Geist*. Dificultatea este dată de faptul că νοῦς înseamnă la Plotin *gîndirea intuitivă, suprarățională*, care nu deliberează, nu utilizează raționamentele, deși nu contrariază rezultatul acestor raționamente, dacă ele sînt corecte, sens pe care nici „Intelect”, nici „Inteligență” nu-l posedă. Dimpotrivă, „gîndirea discursivă” bazată pe raționamente, este numită de Plotin (urmînd modelul platonian din *Republica*, 511d) διάνοια sau λογισμός. Din acest punct de vedere, varianta „Spirit” ar fi fost mai convenabilă. Eu însumi, în traducerea tratatului 1, I.6 din 1987, am folosit termenul „Spirit”. (Traducătorii lui PE, 1, urmînd exemplul lui Bréhier, utilizează „Inteligență”, dar pe alocuri (de ex. I, 3, 5) și „Intelect”. Dezavantajul lui „Spirit” este că nu se înrudește etimologic cu „inteligibil” care redă pe νοητόν, și că deci nu poate fi pus în relație cu sintagma κόσμος νοητός – „Univers inteligibil” – un echivalent, la Plotin, pentru νοῦς. Apoi „Spirit” are o conotație creștină, traducînd, în textele creștine, pe πνεῦμα, concept cu care νοῦς-ul plotinian nu are nimic de-a face. Am optat pînă la urmă, nu fără ezitări, pentru „Intelect”, cu majusculă, cu toate dezavantajele existente și sperînd că cititorul va face diferența între „Intelect” la Plotin și ceea ce în mod uzual se numește „intelect”. În fine, „Intelect” este de genul masculin, ca și νοῦς, ceea ce nu este lipsit de importanță în anumite cazuri.

– ψυχή: „Suflet” (de asemenea cu majusculă, pentru a indica dimensiunea de „ipostază” a sa). Aici dificultatea este de altă natură și specifică limbii române: ψυχή este în greacă de genul feminin (ca și *âme* în franceză sau *Seele* în germană), ceea ce explică de ce Plotin poate s-o considere pe Afrodita ca fiind un simbol al

Sufletului. În situațiile când femininul e obligatoriu pentru sens, am tradus pe ψυχή prin „natura Sufletului”.

– ἐκεῖ, ἐνταῦθα: „Acolo”, „Aici”, cu majuscule, când desemnează lumea inteligibilului, respectiv lumea sensibilului.

– τὸ ὄν, τὰ ὄντα, ἐστὶ, εἶναι: Aceste forme participiale și verbale ale verbului „a fi” aveau, în filozofia platoniciană de dinaintea de Plotin, două sensuri principale: în sens larg se refereau la întreaga existență, participiile putînd fi traduse prin „existente”, „lucruri”, etc.; în sens mai restrîns, se refereau la „existența sau realitatea autentică”, adică la „lumea inteligibilului”, numită uneori și τὰ ὄντως ὄντα („Realitatea reală”) și opusă devenirii. Aceste sensuri se păstrează la Plotin, uneori însă cu o corecție esențială, după părerea mea: τὸ ὄν, τὰ ὄντα se referă în principal la existența *predicabilă, relaționată, multiplă* – adică la ceea ce în „Interpretare” am numit „Realitate”, excluzînd Unul, care la Plotin este Existența absolută, non-relaționată, nepredicabilă și lipsită de predicate, și care este ἐπέκεινα τοῦ ὄντος „mai presus de Realitate” (LPIFSH, 5, 2). Prin urmare, de obicei am tradus τὸ ὄν, τὰ ὄντα prin „ceea-ce-este /ceva/, „cele-ce-sînt /ceva/” pentru a arăta că verbul „a fi” este folosit (și) copulativ și că avem de-a face cu existențe care „sînt ceva”, adică au predicate și esențe, spre deosebire de Unul, dar și de Materia primordială, care, ambele, sînt existențe nerelaționabile. (LPIFSH, 7, 3). Alteori, am folosit pentru τὰ ὄντα termenul generic „lucruri”, „realități” sau „Realitate”, pentru a da textului românesc mai multă cursivitate.

– οὐσία: tradus de regulă prin „Ființă”; desemnează, începînd cu Aristotel, o existență autonomă, determinată – arată *ce* anume este în mod fundamental un subiect în separare de proprietățile accidentale sau contextuale. Scolastica latină a tradus acest termen aristotelic prin „substantia”, ceea ce a făcut ca, în multe traduceri moderne din Aristotel, să se folosească echivalente pentru „substanță”. În traducerea mea la *Metafizica*, București, Humanitas, 2001, am tradus pe οὐσία de asemenea prin „Ființă”, deoarece, în limbile moderne, „substanță” (substance, Substanz etc.) a căpătat adesea o conotație „chimică” și nu mai este foarte ușor de distins de termenul „materie”. La Plotin, οὐσία se referă mai ales la realitățile din Intelct – cele care constituie „Realitatea autentică” – τὰ ὄντως ὄντα. Redarea lui οὐσία prin „Ființă” are și avantajul, deloc de

neglijat, al conotației vitaliste a cuvîntului românesc „ființă”. Or, la Plotin οὐσία este în mod esențial *vie*, așa cum Intellectul care este prin excelență este *viață*. V. infra 30, III.8, 10; 31, V.8, 5. De fapt, încă la Aristotel οὐσία se referă adesea, în sensul prim mai ales, la „ființa vie” sau naturală, la viețuitoare. Vezi, *Categoriile*, 5; *Metafizica*, Z, 7, p. 236; *Despre Suflet*, II, 1. În acest caz, traducerea „convențională” a lui οὐσία prin „substanță” (așa cum procedează tradiția) „omoară” conceptul.

– εἶδος: redat prin „Formă” cînd are sensul platonician de model transcendent al lucrurilor sensibile; redat prin „formă” cînd are mai curînd sensul aristotelician de configurație imanentă lucrurilor sensibile. Distincția nu este întotdeauna lesne de făcut.

– ἐνέργεια: concept aristotelic, desemnînd existența definită, extrem de utilizat de Plotin. Acesta însă îi dezvoltă sensul, distingînd două ἐνέργεια în cadrul generării ipostazelor una din cealaltă – cea dinții „a Ființei”, și cea de-a doua exterioară Ființei. V.ȘH.4, 2 și 6, 1. Am tradus prin „actualizare”, „activitate”, „manifestare”.

– δύναμις: concept ce face pendant, la Aristotel, lui ἐνέργεια. Înseamnă la Stagirit „virtualitate” sau „posibilitate” și desemnează existența indefinită, indeterminată sau neființa ca posibilitate. La Aristotel și în întreaga filozofie care-i urmează, δύναμις este inferioară lui ἐνέργεια. Plotin modifică această situație distingînd, după părerea mea, *trei tipuri* de δύναμις: una echivalentă conceptului aristotelic, inferioară axiologic lui ἐνέργεια, specifică lumii senzoriale; cea de-a doua δύναμις asociată lumii Intellectului mai cu seamă (dar, într-o anumită măsură, și Sufletului), care este, de fapt, o *actualizare latentă*; și o a treia δύναμις, superioară oricărei ἐνέργεια, caracteristică Unului. Dacă prima are sensul de „posibilitate” sau „virtualitate”, cea de-a treia ar trebui tradusă mai curînd prin „putere creatoare”, iar pentru cea de-a doua am putea folosi termenul de „latență”. (Cuvîntul are toate sensurile în greacă.) V. ȘH, 5, 6. În lipsa unui termen românesc care să exprime polisemantismul lui δύναμις, am utilizat, după caz, termenul mai adecvat.

– λόγος: atunci cînd acest termen, extrem de polisemic în greacă, are un sens specific plotinian (și nu înseamnă „sens”, „discurs”, „argument”, „raport” etc., îl traducem prin „rațiune formatoare”.

– ἐπέκεινα: am tradus acest cuvînt care la Plotin, după Platon – *Republica*, 509b, califică transcendența absolută a Unului, prin „mai presus de...” (Ființă, Realitate, Intellect etc.). În sens strict, ἐπέκεινα înseamnă „dincolo de” (formulă preferată de PE), dar sensul ierarhic, ascensional este extrem de important la Plotin și cred că trebuie redat. Pentru Plotin Unul nu este pur și simplu „dincolo de Ființă” <ἐπέκεινα τῆς οὐσίας>, ci este deopotrivă „dincolo și peste Ființă”, fiind Principiul și izvorul din care aceasta „se scurge”.

Alte opțiuni de traducere sînt explicate în note.

D. PLOTIN, PARADOXUL RĂULUI ȘI DUALISMUL

1. Pentru orice filozofie monistă – precum aceea a lui Plotin – problema existenței și a originii răului ridică o dificultate considerabilă, deopotrivă morală, logică și ontologică: căci, admițîndu-se că Dumnezeu, Binele absolut sau Unul creează totul, Binele devine cauza – fie și ultimă – a Răului radical și, invers, Răul devine efectul ultim al Binelui. Prin urmare, Binele nu va mai fi complet bun, deoarece creează Răul, iar Răul – identificat de Plotin cu Materia – nu va mai fi complet rău, deoarece are o participare la Bine. Dificultatea poate fi ocolită, cumva, fie diminuîndu-se Răul și transformîndu-l într-un bine foarte atenuat, fie considerîndu-l necreat, dar, în acest ultim caz, el devine un principiu independent și egal Binelui – ceea ce înseamnă acceptarea dualismului.

E verosimil că Platon deja adoptase această ultimă soluție, atunci cînd, în *Republica*, declarase că „zeii trebuie considerați responsabili de lucrurile bune și că trebuie căutate alte cauze ale răului decît zeul”.² În orice caz, aceasta fusese interpretarea adoptată de unii predecesori platonicieni ai lui Plotin, precum Numenios din Apameea, al cărui dualism reiese în mod evident.³ Dimpotrivă, succesorii neoplatonicieni ai lui Plotin, precum mai ales Proclus, au adoptat prima variantă, cea monistă, au desființat

² Platon, *Rep.*, 379c.

³ Numenius, *Fragments*, ed. E. des Places, Les Belles Lettres, Paris, 1973, fr. 52, p. 97.

Răul radical și au considerat Materia ca nefiind nici bună, nici rea, deoarece ea participă – chiar dacă într-o măsură minimă – la Bine.

Cît despre Plotin, credem că el a respins orice soluție facilă și a încercat rezolvarea frontală a acestui dificil paradox: după el, nici dualismul predecesorilor, nici „ameliorarea Răului” încercată de succesori nu sînt soluții acceptabile. Vom încerca în cele de față să arătăm aici că soluția sa ingenioasă este înscrisă în însuși sistemul său de gîndire și că ea e consistentă cu principiile acestui sistem.

2. Să începem prin a reaminti concepția lui Plotin despre Materia (lucrurilor sensibile), așa cum ea reiese mai ales din tratatele 12, II.4., 25, II.5, 26, III.6 și 51, I.8⁴:

Mai întîi, o certitudine: după acest filozof, Materia lucrurilor sensibile e „complet rea” (πάντη κακόν), este „Răul autentic” (ὄντως κακόν), „primul Rău” și chiar „principiul relelor” (ἀρχὴ κακῶν). Nu este vorba totuși despre o declarație de dualism, așa cum presupune Jean-Marc Narbonne.⁵

Spre deosebire de Aristotel, care distingea materia și privațiunea, Plotin – cînd e vorba despre Materia sensibilelor – le identifică cu bună știință. În consecință, Materia la el e privațiunea totală de orice Formă, inclusiv de corporalitate, de întindere – este, deci, non-Formă (ἀνείδεον). Pentru a rămîne ceea ce este, Materia nu va putea deveni nimic definit și, tocmai de aceea, ea nu va avea nici o participare efectivă la Ființă și la Unu (sau Bine), ci numai o aparență fantomatică de participare.⁶ De aceea, Materia este descrisă ca „indeterminare”, „altele”, lipsită de orice unitate și stabilitate, în afară de aceea, minimală, de a rămîne ceea ce este.⁷ Plotin o numește și „Ființă a Răului, dacă poate exista o Ființă a Răului”.

⁴ Pentru primele trei tratate menționate trimit la traducerea mea, PLOTIN, *Opere*, vol. I-II, Humanitas, București, 2003, 2006. Traducerea tratatului 51. („De unde vin relele”) e în volumul de față.

⁵ Jean-Marc Narbonne, *La Métaphysique de Plotin*, Vrin, Paris, p. 122. Autorul și-a radicalizat teza într-un articol mai recent: „Plotinus and the Gnostics on the Generation of Matter”, *Dionysius*, vol. XXIV, dec. 2006, 45-64.

⁶ 26, III.6, 12.

⁷ 12, II.4, 13: „Sau poate numește-o *altele*, pentru ca să nu o definești unitar prin cuvîntul «altceva», ci să-i indici indeterminarea prin cuvîntul «altele».”

De asemenea, deși Materia nu este inexistență, ea se află totuși printre „cele-ce-nu-sînt” (neființă), sau e „o specie a ceea-ce-nu-este” (εἰδός τι τοῦ μὴ ὄντος), sau e „altceva decît ceea-ce-este”, scrie Plotin, dînd un sens diferit unei formule din *Sofistul* lui Platon.⁸ În *Tratatul 51* se spune și că Materia e un *contrariu* al Ființei luate ca totalitate (ceea ce contrazice o cunoscută doctrină aristotelică, potrivit căreia nu există contrariu pentru Ființă): „non-Ființa (μὴ οὐσία) /e contrariul/ Ființei, iar naturii Binelui îi e contrariu aceea care e natura și principiul Răului. *Căci principii sînt ambele: o natură a celor rele, o alta a celor bune*”.⁹

În sfîrșit, Materia (sau Răul) este creată: ea reprezintă *ultimul termen* (τὸ ἔσχατον) al generării succesive a ipostazelor care își are sursa în Unu (sau Bine). Mi se pare imposibil de contestat, în pofida unor interpreți, convingerea lui Plotin că Materia este, direct, creația Sufletului, iar indirect – a Binelui, așadar, că e creată: „De vreme ce nu există numai Binele, este necesar ca, *prin derivare* de la El, sau dacă se vrea, prin continua coborîre (diminuare) și îndepărtare /de El/, să existe *termenul ultim*, după care nu mai poate apărea nimic; acesta este Răul. Prin necesitate însă există un termen posterior Binelui; în consecință există și ultimul termen /al seriei/. *Acesta e Materia care nu mai posedă nimic din /Bine/. Iată necesitatea Răului*.”¹⁰

3. Se admite în general că teoria lui Plotin despre Materie și Rău a fost sever criticată de Proclus în tratatul acestuia *De malorum subsistentia*, deși numele lui Plotin nu este menționat expres. Formulez obiecția principală a lui Proclus urmînd expunerea riguroasă a lui Jan Opsomer, precum și pe aceea a lui Dominic O'Meara.¹¹

Cei care susțin că Materia este Răul – afirmă Proclus – trebuie să înfrunte următoarea dilemă: fie Materia este total necreată și atunci e total independentă de Bine (Unu), fie provine din Unu. În primul caz, se cade în dualism – ceea ce orice neoplatonician trebuie să refuze. Dar dacă Materia ca Rău absolut ar fi creată,

⁸ 51, I.8, 3.

⁹ 51, I.8, 6.

¹⁰ 51, I.8, 7.

¹¹ Jan Opsomer, „Proclus vs. Plotinus on Matter” în *Phronesis*, XLVII/2; PLOTIN – TRAITÉ 51 (Introduction, traduction, commentaires et notes par Dominic O'Meara), Paris, Ed. du Cerf, 1999.

Binele ar fi cauza Răului. Or, potrivit unei așa-zise axiome neoplatoniciene (A1), *cauza este ceea ce sînt efectele sale într-o mai mare măsură*.¹² Deci Binele ar fi un rău în mai mare măsură, ceea ce e absurd. Pe de altă parte, potrivit unei alte axiome (A2), *efectul se aseamănă cu cauza sa*. Deci Răul devine bun, deoarece seamănă cu cauza sa, Binele, ceea ce e din nou absurd. De unde concluzia lui Proclus: „Binele, luat drept cauză a Răului, va fi rău și Răul luat drept efect al Binelui va fi bun.”¹³

Obiecțiile ridicate de Proclus au părut atît de serioase, încît, așa cum notează O'Meara, „ele continuă să obsedeze studiile plotiniene moderne”. Într-adevăr, după Opsomer, avem de-a face din partea lui Plotin cu o încercare de a reconcilia ireconciliabilul: „the cause of evil is the result of a causal chain, yet the cause(s) of the cause of evil should not be called the cause of evil.”¹⁴ Altfel spus, Materia seamănă cumva cu Sufletul (cauza sa imediată), dar nu seamănă deloc cu Binele – cauza cauzei cauzei sale.

Să mai menționăm pe scurt că, în disperare de cauză, unii interpreți, precum H.-R Schwyzer sau mai recent J.-M. Narbonne au încercat, după părerea mea forțînd interpretarea unor pasaje plotiniene, să facă din Plotin un dualist, susținînd că acesta ar considera în fapt Materia necreată și independentă ontologic de Bine.¹⁵ Paradoxul Răului la Plotin pare deci insolubil: „En tout cas la cohérence de la doctrine du Traité 51 est mise en cause et la critique de Proclus permet de formuler de manière précise ce qui semble un dilemme majeur dans la pensée de Plotin”, scrie O'Meara, după care adaugă: „l'axiome A1 que Plotin en général accepte est engagé chez Proclus d'une manière appropriée et suffit ainsi pour générer la contradiction alléguée par Proclus.”¹⁶

4. Cheia problemei, după părerea mea, este efectiv modul în care înțelegem axioma A1. Or, mi se pare că ea poate fi înțeleasă în două sensuri: sensul tare: *cauza nu e decît ceea ce sînt toate efectele*

¹² Opsomer, *ibidem*, p. 166. Cf. W. Theiler, „Überblick über Plotins Philosophie und Lehrweise” în *Plotins Schriften*, ed. Harder, Beutler, Theiler, Hamburg, 1971, vol. 6, p. 104.

¹³ *Apud* Opsomer, *ibidem*, p. 170.

¹⁴ Opsomer, *ibidem*, p. 160.

¹⁵ Narbonne, „Plotinus and the Gnostics...”, pp. 62-63.

¹⁶ O'Meara, *op.cit.*, p. 34.

sale într-o măsură mai mare (A.1.1). Sensul slab, dimpotrivă, ar spune: *cauza este ceea ce sînt unele efecte ale sale într-o măsură mai mare* (A.1.2). A.1.1 vrea să spună că *toate* proprietățile produse și existente în efect se regăsesc intensificate, exaltate în cauză. Dimpotrivă, A.1.2 afirmă că numai *anumite* proprietăți din efect se regăsesc în cauză intensificate, *dar că există și unele care nu se regăsesc deloc*. De aici rezultă și un anume sens dat axiomei A.2: căci, deși efectul va semăna cu cauza, e clar că, în sensul lui A.1.2. el va semăna parțial și numai în ceea ce privește anumite proprietăți.

Altfel spus, după A.1.2., cauza posedă mai puține calități sau proprietăți decît produce. Ea e mai simplă decît efectul său, ceea ce Plotin susține, de altminteri, explicit.¹⁷

Or, Proclus (și majoritatea autorilor moderni) îi atribuie lui Plotin respectarea lui A.1.1 (versiunea tare), ceea ce evident trebuie să conducă la contradicția constatată.¹⁸ De fapt, nici Proclus, nici interpreții moderni care l-au urmat nu și-au dat seama că *Plotin utilizează, ca regulă generală, versiunea slabă a axiomei A.1.*

Într-adevăr, dacă Plotin ar fi urmat pe A.1.1. și dacă ar fi considerat că, în general, cauza nu e *decît toate* efectele sale într-o măsură mai mare, el nu ar fi putut niciodată concepe relația Unu-Intelct în felul în care, în fapt, o concepe. Căci dacă Intelctul gîndește, prin aplicarea lui A.1.1. ar însemna că Unul, care e cauza Intelctului, trebuie să gîndească de asemenea și *încă într-o măsură mai mare*. Or, cum se știe, după Plotin *Unul nu gîndește*, fiind dincolo de gîndire.¹⁹ Deci A.1.1 e fals sau inaplicabil. La fel, pentru Plotin, Intelctul este Ființa, Esența, Forma, Viața. Dacă am aplica axioma A.1. în versiunea tare, Unul ar trebui să aibă mai multă Ființă, Esență etc. decît Intelctul. Or, în fapt, El este – așa cum Plotin nu obosește să repete – „dincolo de Ființă, Esență, Formă, Viață etc.”

Pe de altă parte, Unul conține mai multă unitate decît Intelctul, care seamănă cu el (cu Binele sau Unul), fără a fi Binele, fiind doar

¹⁷ Plotin, 49, V3, 16: „Principiul oricărui lucru e mai simplu decît lucrul însuși.” V. și Dominic O'Meara, *Plotin – une introduction aux Ennéades*, Paris-Fribourg, 1992, pp. 60-64.

¹⁸ Opsomer, *ibidem*, p. 171.

¹⁹ De exemplu, Plotin, 26, V.6, 2: „Deci Primul nu gîndește, al doilea gîndește într-un mod primordial, în timp ce al treilea (Sufletul) va gîndi într-un mod secundar.”

„de forma Binelui” (ἀγαθοείδης). Deci A.1.2. e confirmat, căci el cere ca numai *anumite trăsături* – precum unitatea – ale efectului să se regăsească intensificate în cauza sa, în timp ce altele pot și chiar trebuie să absenteze.

Plotin enunță destul de des și în diferite moduri teza că efectul are mai multe proprietăți decât cauza, dar una dintre formulările cele mai clare ale acesteia le întâlnim în Tratatul 38:

„Răspund că nu este necesar ca cineva să aibă lucrul pe care îl dă, ci trebuie în asemenea cazuri să-l considerăm pe dăruitor superior, iar pe cel dăruit – inferior dăruitorului. În acest fel este generarea în cele-ce-sînt /ceva/.”

Apoi, cîteva linii mai jos, Plotin explică:

„Dacă deci există viață în acesta /Intelect/, dăruitorul a dat, desigur, viața, dar el este mai frumos și mai vrednic decât viața. Avea, așadar, /Intelectul/ viață și nu avea nevoie de cineva *variat* care să i-o dea. Iar viața era o urmă a Aceluia, nu era însă /viața/ Aceluia.”²⁰

În fine, pentru a explica paradoxul provenienței multiplicității din Unu, filozoful spune în altă parte:

„În ce fel a dat Unul lucrurile pe care nu le are? Dar dacă le-ar fi avut, nu ar fi fost simplu. Însă, *dacă nu le are*, în ce fel provine multiplicitatea din el?... Trebuie răspuns că ceea ce provine din Acela, nu va fi identic cu Acela. Dar, dacă produsul nu e nici identic, nici mai bun decât el... trebuie să-i fie inferior. Dar cine este inferior Unului? Cel care nu e Unul; deci multiplul.”²¹

Prin urmare, dacă nu e necesar ca cel care dă să aibă ceea ce dă, e posibil să dea ceea ce nu are. Aici „a da” înseamnă „a cauza”, a „produce”. Unul (Binele) poate produce gîndirea, viața, Ființa, multiplicitatea, deși el nu le are, ci e superior acestora. Altfel spus, cauza poate produce ceea ce ea nu este, pentru că, fiind superioară efectului, ea este și mai simplă decât acesta, iar efectul e mai bogat decât ea.

Or, în virtutea aceluiași raționament, întemeiat pe A.1.2. e posibil ca Binele să producă (în ultimă instanță) Răul și ca, în același timp, el să nu fie rău, dacă, în calitate de cauză superioară, el

²⁰ Plotin, 38, VI.7, 17, pp. 60-63. Vezi și 49, V.3, 15, pp. 337-339.

²¹ Plotin, 49, V.3, 15.

poate da ceea ce nu are și nu este. Aceeași concluzie e valabilă și pentru Suflet. Acesta, deși e bun, poate crea Răul, deoarece, fiind o ipostază superioară, Sufletul poate dărui ceea ce nu are și ceea ce nu este – în cazul de față poate dărui răul.

Și iată în ce fel posibilitatea generării Răului pornind de la Bine devine nu numai asigurată, dar și consistentă cu întreg sistemul plotinian, cu condiția să se accepte axioma A.1. în versiunea sa slabă – versiune utilizată de Plotin mai ales pentru a explica relația Bine-Intelct. În caz contrar, întreaga metafizică plotiniană (și în general neoplatonică) riscă să se năruie pe loc. Într-adevăr, A.1.1. nu numai că nu explică derivarea Materiei pornindu-se de la ipostazele superioare, dar nu explică nici transcendența Unului în raport cu Intelctul – tema fundamentală a lui Plotin. E curios că nici Proclus, nici modernii care i-au dat dreptate în disputa sa cu Plotin n-au luat în serios coerența sistemului plotinian și n-au încercat să explice paradoxul Materiei în limitele acestui sistem. Or, în virtutea acestei coerențe, paradoxul Răului și transcendența Unului (Binele) stau sau cad împreună.

5. Așadar, dacă Răul *poate* fi creat de Bine, fără ca acesta să devină rău, *va fi necesar să existe Răul.* Într-adevăr, odată acceptat principiul *procesiei* – al derivării ipostazelor pe rînd, una din cealaltă – trebuie să existe în mod necesar un ultim termen – observă Plotin în tratatul 51, așa cum am văzut. („Prin necesitate însă există un termen posterior Binelui; în consecință există și ultimul termen /al seriei/.”) Acest termen e neapărat *ultim*, deoarece el nu mai deține nici un fel de asemănare cu primul termen – *fiind alteritatea absolută și lipsa de unitate absolută.* E imposibil să mai existe un alt termen după el, deoarece acesta, fiind încă și mai departe de Unu, ar trebui să fie încă și mai puțin unificat decît termenul precedent, despre care însă s-a acceptat că e caracterizat prin lipsa absolută de unitate. Dacă, pe de altă parte, există un termen posterior Binelui (deoarece altminteri nu ar exista decît Unul), prin necesitate trebuie să existe și ultimul termen al seriei. Răul sau Materia sînt, așadar, posibile, iar apoi, deoarece există în cuprinsul realității și altceva în afară de Unul, ele sînt și necesare. Logica lui Plotin – în pofida a tot ceea ce s-a spus – mi se pare corectă, chiar dacă uneori prea lapidar susținută.

Ce-i drept, se poate contesta însăși valabilitatea axiomei A.1.2 (cauza nu se regăsește decît parțial în efectele sale într-o măsură mai mare), afirmîndu-se, cu un anume temei, că aceasta revine la a introduce creația *ex nihilo*. Plotin nu susține nicăieri explicit creația *ex nihilo* și nu avem motive să credem că era conștient de această implicație sau, dimpotrivă, că ea îi pune probleme speciale. De asemenea, se poate protesta în numele unei teodiceii iudeo-creștine împotriva unei concepții care derivă Răul, în ultimă instanță, din Bine. Dar acestea sînt chestiuni de alt tip care n-au legătură cu coerența logică și funcțională internă a sistemului metafizic plotinian.

Interesantă rămîne și observația lui Jean-Marc Narbonne, din articolul citat mai înainte, că, în tratatul 51, Materia, văzută drept cauză a relelor din Suflet, apare înzestrată cu o forță activă, capabilă de „infecțeze” Sufletul și „să-l fure”.²² Acest fapt i se pare interpretului imposibil de conciliat cu monismul, căci ar rezulta că Sufletul, deși nu e responsabil pentru rău, creează totuși Materia care e cauza „slăbiciunii” Sufletului. În fapt, Narbonne are dreptate să observe că Materia e mai mult decît un zero și decît o neființă și că ea capătă anumite „puteri malefice” active pe care le întoarce împotriva creatorului său, cam în felul în care în iudeo-creștinism, Lucifer se răscoală împotriva lui Dumnezeu. Narbonne vorbește despre o „cauzalitate retrogradă de la efect la propria cauză”, care însă i se pare o „monstruoșitate logică”.

Nu voi trata acum acest subiect pasionant, deoarece el depășește cadrele teoretice asumate aici. Mă voi rezuma numai la următoarele: Materia nu este, pentru Plotin, *neființă absolută, neant*. A o identifica cu un zero total, așa cum au făcut unii interpreți moderni, poate induce în eroare, sugerînd absoluta ei pasivitate și incapacitate de reacție. Or, ca și $\chi\omega\kappa\alpha$ lui Platon din *Timaios*, ca și „locul”, „vidul”, „timpul” și „exprimabilul” la stoici²³, Materia e la Plotin numai „un fel de neființă”; deși neființă, ea totuși *este*,

²² Narbonne, „Plotinus and the Gnostics...”.

²³ Stoicii considerau că numai corpurile sînt Ființe și enumerau patru specii de corporale, care, astfel, erau considerate de ei neființe, deși totuși existau. Vezi SVF, II, 330. Pe de altă parte, ei vorbeau despre „moduri de a fi” și „moduri de a fi în relație” – categorii care, de asemenea, aparțineau corporalelor, așa-dar aveau statut de neființă din perspectiva stoică.

iar predicatul „este” se spune „omonim” în cazul ei – afirmă Plotin. (La fel ca și Platon, Plotin nu acceptă, în anumite condiții, teza radicală a lui Parmenide că „neființa nu este”.²⁴) De aceea, nimic nu oprește ca, nefiind un zero absolut și fiind „ceva”, Materia să opună o anumită rezistență Formei, să se „întoarcă” cumva spre ea încercînd s-o rețină, iar aceasta cu atît mai mult cu cît Materia la Plotin e concepută nu doar ca *un fel de neființă*, dar și ca un „contrariu al Ființei”. Prin urmare, deși creație a Sufletului, Materia poate avea o anumită autonomie față de creator.

În orice caz, e suficient de spus, deocamdată, că dualismul presupus de unii interpreți al lui Plotin nu pare susținut de texte și mai ales are împotrivă pasajul din tratatul 51, citat mai sus. Acesta afirmă, dincolo de orice îndoială, faptul că Materia sau Răul formează „ultimul termen” al generării ipostatice începute cu Unul și care e inevitabil să continue, odată ce există un prim succesor al Unului (Intelectul). Este curios că exact acest pasaj capital, care ar interzice presupusul dualism al lui Plotin, nu e citat de J.M. Narbonne în articolul despre care vorbim.

Monismul lui Plotin nu mi se pare, deci, contradictoriu, cel puțin nu în sensul în care Proclus și alți interpreți moderni au crezut că este. Răul poate proveni din Bine și Binele poate fi cauza Răului în cadrul sistemului plotinian/neoplatonic al derivării ipostazelor una din cealaltă, dacă se acceptă versiunea slabă a lui A1. În consecință e inutil, cred, pentru a încerca „să-l salvezi” pe Plotin de o presupusă inconsistență, să invoci, prin forțarea unei interpretări a textelor, o „derivă” dualistă a metafizicii sale.

E. BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

- Ancona, C.D', „Rereading Ennead V 1(10), 7”, în TP.
 Andolfo, M., *L'ipostasi delle „Psyche” in Plotino. Struttura e fondamentali*, Centro di ricerche di metafisica, Milano, 1997.
 Armstrong, A.H., *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, A.M. Hakkert, Amsterdam, 1967.
 Armstrong, A.H., „Plotinus” în CHLG.
 Armstrong, A.H., „Preface” în PA.

²⁴ Platon, *Sofistul*, 259b și urm.

- Aubenque, P. „Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque classique“, în *Le Néoplatonisme* (Colloques internationaux du CNRS, Royaumont 9-13, iunie 1969), Paris, 1971.
- Beierwaltes, W., „Causa sui, Plotins Begriff des Einen als Ursprung des Gedankens der Selbstursächlichkeit“, în TP, pp. 191-226.
- Beutler, R. „Numenios“, în PWRE, pp. 664-677.
- Bréhier, E., *Filozofia lui Plotin*, (1928,1998), Amarcord, Timișoara, 2000.
- Bréhier, E. „Introduction“ în PB.
- Brisson, L. „Le logos chez Plotin“ în OD.
- Brisson, L. & Meyerstein, W., *Inventing the Universe. Plato's Timaeus, The Big Bang and the Problem of Scientific Knowledge*, State University of New York Press, Albany, 1995
- Brun, J., *Le Néoplatonisme*, PUF, Paris, 1998.
- Bussanich, J., „Socrates the Mystic“ în TP.
- Chadwick, H., cap. „Philo“ în CHLG.
- Cordero, N.-L., „La Participation comme Être de la Forme dans le Sophiste“ în OD.
- Cornea, A. „Hermeias și semnificația comentariului în Antichitatea târzie“, în PO, IV, 1983.
- Cornea, A. „Tratatul despre frumos de Plotin“, în *Viața Românească*, nr. 2/1987.
- Couliano, I.P., *Les gnozes dualistes d'Occident*, Plon, Paris, 1990, (*Gnozele dualiste ale Occidentului*, Nemira, București, 1994).
- Dancy, R., „On some of the Aristotle's second thoughts about substances: matter“, în *Aristotle, substance, form and matter*, ed. Terrence Irvin, N.Y. and London, 1995.
- Dodds, E. R., „The Parmenides of Plato and the origin of the neo-platonic One“, în *The Classical Quarterly*, 22, 1928, pp. 129-142.
- Gadamer, H.G. *L'idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, Paris, Vrin, 1994.
- Gatti, M. L. , „Plotinus: The Platonic Tradition and the Foundation of Neoplatonism“, în CCP.
- Gerson, L. P., „The Concept in Platonism“ în TP.
- Goldschmidt, V., *Le système stoïcien et l'idée du temps*, Vrin, Paris, 1998.
- Graeser, A., *Plotinus and the Stoics. A preliminary Study*, Brill, Leiden, 1972.

- Emilsson, E. K. , „Cognition and its Object“ în CCP.
- Guthrie, K.S., *Numenius of Apamea, the Father of Neoplatonism*, New G. Bell, London, 1917.
- Hadot, P., *Plotin sau simplitatea privirii* (1997), Polirom, Iași, 2000.
- Hadot, P., *Plotin – Traité 9* (VI.9), Editions du Cerf, Paris, 1994.
- Hadot, P., *Plotin – Traite 38* (VI.7), Editions du Cerf, Paris, 1988.
- Koyré, Alexandre, *Introduction à la lecture de Platon, suivi de Entretiens sur Descartes*, PUF, Paris, 1962.
- Krämer, H.J. *Der Ursprung der Geistesmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Grüner, Amsterdam, 1964.
- Krämer, H.J, *Plato and the Foundations of Metaphysics*, State University of New York Press, Albany, 1990.
- Kremer, K., *Plotin, Seele-Geist-Eines*, Meiner Hamburg, 1990.
- Merlan, P., „Aristotle“, in CHLG.
- Merlan, P., „The Greek Philosophy from Plato to Plotinus“, în CHLG.
- O'Meara, D., *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin*, Brill, Leiden, 1975.
- O'Meara, D., *Plotin, une introduction aux Ennéades*, Editions Universitaires Fribourg, Editions du Cerf, Fribourg, Paris, 1992.
- Moutsopoulos, E, *Le problème de l'imaginaire chez Plotin*, Grigoris, Athènes, 1980.
- Mureșan, V., *Comentariu la Republica lui Platon*, Metropol, București, 2000.
- Muscă, V., „Plotin și filozofia salvării“ în vol. *Plotin – Enneade I,II*, ediție bilingvă, traducere și comentarii de Vasile Rus, Liliana Peculea, Alexander Baumgarten, Gabriel Chindea, București, cu o introducere de Vasile Muscă, IRI, București, 2003.
- Narbonne, J.-M., *La Métaphysique de Plotin, suivi de Heidegger-Plotin, Henosis et Erreignis*, Vrin, Paris, 2001.
- Opsomer, Jan, „Proclus vs Plotinus on Matter“ (De malorum substantia 30,7) în *Phronesis*, XLVI/2, 2001.
- Pétrément, Simone, *Eseu asupra dualismului la Platon, la gnostici și la maniheeni*, (1947), Symposion, București, 1996.
- Piatkowski, A. & Bădiliță, C.& Gașpar, C., *Porphyrios – Viața lui Pitagora. Viața lui Plotin*, Polirom, Iași, 2000.
- Pistorius, P.V. *Plotinus and Neoplatonism*, Bowes & Bowes, Cambridge, 1952.

- Reale, G., *A History of Ancient Philosophy. Plato and Aristotle*, State University of New York Press, Albany, 1990.
- Richard, M.-D., *L'enseignement oral de Platon*, Editions du Cerf, Paris, 1986.
- Rist, J.M., *Plotinus: The Road to Reality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1967.
- Ross, W.D. *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Clarendon Press, Oxford, 1924.
- Runia, David T. „A brief History of the term «kosmos noetos»” în TP.
- Rus, Vasile, *Plotin – Enneade I.6 (1); Porfir – Viața lui Plotin*, Antaios, Oradea, 2000.
- Schroeder, Frederic M., „Plotinus and Language” în CCP.
- Schubert, Venanz, *Plotin. Einführung in sein Philosophieren*, Alber, Freiburg, München, 1973.
- Schwyzler, H.-R. „Plotinos”, în PWRE vol. XXI, 1, pp. 471-592.
- Szlezak, Th.A. *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Schwabe, Basel, Stuttgart, 1979.
- Tatarkiewicz, W., *Istoria esteticii*, I, Meridiane, București, 1978, cap. „Estetica lui Plotin”.
- Theiler, W., „Überblick über Plotins Philosophie und Lehrweise”, în PH v. 6.
- Trouillard, Jean, *La Procession plotinienne*, PUF, Paris, 1955.
- Trouillard, Jean, *La Purification plotinienne*, PUF, Paris, 1955.

PLOTIN

OPERE

CUM S-A ALCĂȚUIT MULTIPLICITATEA FORMELOR ȘI DESPRE BINE

38, VI.7

Tema

Tratatul reia, într-o formă dezvoltată, interpretarea non-literală a „mitului” demiurgiei din *Timaios*.

Rezumat

Intellectul nu procedează discursiv, precum gândirea rațională a oamenilor. În rațiunile lucrurilor și animalelor se află și cauzele lor. În Inteligibil există chiar și animalele lipsite de rațiune Aici. Universul inteligibil este viu și tot ceea ce este în el este viu. Intellectul – ca unu-multiplu – și frumusețea acestuia. Depășirea sa în ascensiunea spre Bine. Cum se naște Intellectul din Bine. Cel care dă nu trebuie să aibă ceea ce dă, deoarece el este superior celui care primește. Aplicația acestui principiu la raporturile Bine-Intellect. Intellectul nu este Binele, ci numai de forma Binelui. Felul în care Sufletul caută Binele. O interpretare a unui pasaj din *Philebos* de Platon. Binele nu e bine devenind obiect al dorinței, ci devine obiect al dorinței fiind bine. Materia nu poate dori Binele, căci și-ar dori anihilarea, ea fiind Răul. Frumosul și Binele. Ascensiunea Sufletului spre Bine. El trebuie să depășească nivelul Frumosului, adică al Intelectului. Este criticată teoria de sorginte aristotelică care atribuie Binelui intelect și Ființă. Binele este mai presus de Ființă, el nu gândește, nici nu se gândește pe sine, ci are numai o „intuiție” de sine. Epilog.

1. Când Zeul sau un zeu¹ a trimis Sufletele să se nască /în trupu-
puri/, „le-a pus ochii purtători de lumină”² pe obraz și a dat cele-
lalte organe fiecăruia dintre simțuri, *prevăzînd* că în acest fel /Sufletul/
s-ar putea păstra /în trup/, dacă ar vedea și ar auzi cu anticipație
și dacă, prin mijlocirea pipăitului, s-ar putea feri de un lucru și
l-ar putea urmări pe un altul.

Dar de unde a *prevăzut* /Zeul/ aceste /nevoi/? Căci nu se poate
să fi existat înainte alți /oameni/, care să fi pierit apoi din pricina
absenței simțurilor, și ca el să le fi dat /Sufletelor/ mai tîrziu orga-
nele cu care oamenii și restul animalelor urmau să scape de suferință!

Cineva ar putea răspunde că /Zeul/ știa că viețuitorul va trăi
în mijlocul /corpurilor/ calde și reci și al afectărilor provenite de
la celelalte corpuri. Or, știind aceasta, /Zeul/ le-a dat viețuitoarelor
atît puțința de a simți, cît și organele prin care acționează simțurile,
ca să nu piară cu ușurință trupurile viețuitoarelor.

Dar oare a dat organele /unor Suflete/ care posedau deja capa-
citățile de a simți <δυνάμεις>, sau le-a dat lor ambele /și organele,
și capacitatea de a simți/?

Dacă însă el le-a dat /Sufletelor/ și capacitățile de a simți <αἰσ-
θήσεις>, Sufletele nu ar fi fost mai înainte în stare să simtă. Iar
dacă, pe cînd s-au născut ca Suflete, ar fi avut /deja capacitatea
de a simți/, și s-au născut ca să meargă spre lumea nașterii și deven-
nirii, *atunci capacitatea de a merge spre lumea devenirii le-ar fi fost
conaturală*. Era împotriva naturii în acest caz ca ele să fie despărțite
de devenire și ca ele să se afle în inteligibil; au fost create atunci
ca să aparțină altcuiva și ca să stea unde-i rău! Iar prevederea

¹ Omul este creatura unor zei auxiliari în *Timaios*. De aici și ezitarea lui Plotin.

² *Timaios*, 45b.

înseamnă ca ele să fie păstrate în locul cel rău; acesta ar fi fost raționamentul Zeului și, în general, /ar exista/ un raționament.³

Dar care sînt principiile raționamentelor? Dacă /raționamentele/ decurg din alte raționamente, trebuie să se ajungă la un principiu sau la principii complet anterioare raționamentului. Care sînt, așadar, principiile raționamentului? *Sînt fie senzația, fie Intelectul*. Dar senzația încă nu exista /înainte de Creație/. *Prin urmare, /principiul raționamentului/ este Intelectul*.⁴

Or, dacă premisele /raționamentelor/ sînt Intelectul, concluzia este *știința*. Așadar, ea nu are nimic senzorial. Căci sfîrșitul dispoziției, al cărei principiu (început) vine de la inteligibil, revine iarăși la inteligibil; cum ar fi cu puțință ca această dispoziție permanentă <ἐξίς> să ajungă la *gîndirea discursivă* referitoare la senzorial? *Așadar, nu a existat o prevedere decurgînd din raționament, nici privitoare la Animalul /sensibil/, nici în general privitoare la acest Univers*. De fapt, în general, Acolo nu există raționament, ci doar /Platon/ vorbește despre „raționament”⁵ și despre „prevedere”, spre a arăta că toate sînt în felul cum un om înțelept le-ar putea prevedea /ulterior/. Într-adevăr, în cazul oamenilor care nu au ajuns mai presus de raționament, raționamentul este de folos, deoarece puterea de dinaintea raționamentului este *la strîmtoare*, iar prevederea /este de folos/, fiindcă nu există la cel care o are o putere prin care el să se lipsească de prevedere.⁶

În fapt, prevederea /există/, ca să nu /se întîmple/ *cutare*, ci *altceva*, și cumva ea se teme să nu sosească un astfel de eveniment /nedorit/. Dar Acolo unde e dată /numai/ o singură alternativă, nu există prevedere. Iar raționamentul presupune /să alegi alternativa/ *cutare* în locul *celeilalte*. Dar atunci cînd avem numai una

³ Plotin încearcă să arate că demiurgia din *Timaios* nu trebuie luată literal și că Acolo – în Intelct – nu există raționament, adică gîndire discursivă. Vezi și vol. II, LPA, pp. 38-40.

⁴ Cf. Aristotel, *Analiticile posterioare*, II, 19, 100b: „principiul demonstrației nu este o demonstrație, astfel încît nici principiul științei nu este o știință. Dar dacă nu avem nici o altă formă adevărată /de cunoaștere/ în afară de știință, Intelctul ar fi principiul științei.”

⁵ *Timaios*, 34a. Cf. 38, VI.7, 1.

⁶ Cei aflați la nivelul rațiunii discursive au nevoie de aceasta, spre deosebire de cei care au depășit acest nivel și s-ar afla la nivelul Intelctului, acolo unde nu se mai raționează, *ci se știe în mod direct și nemijlocit*. Vezi vol. II, p. 342.

dintre alternative, care mai este raționamentul? În ce fel ceea ce e unic, unul și în mod simplu, posedă aceste alternative desfășurate discursiv, pentru ca să nu se îndeplinească? El va /vrea/ cutare lucru, dacă nu există cutare și, în caz că ar fi cutare, faptul s-ar arăta de folos și salvator. Ar putea prevedea, prin urmare, /Zeul/ și ar putea delibera de dinainte?⁷

Și acum, revenim la ceea ce s-a spus la început: că de aceea /Zeul/ a dat senzațiile și puterile /simțurilor/, deși e cât se poate de problematic și faptul că le-a dat, cât și modul cum /a făcut-o/. Într-adevăr⁸, dacă trebuie ca orice activitate /divină/ să fie desăvârșită și dacă nu e îngăduit să gândim orice aparține Zeului altminteri decât ca pe un întreg și ca pe un tot, *trebuie să se afle toate în orice îi aparține lui*. E necesar, deci, ca /acestea toate/ să aparțină [eternității și]⁹ viitorului ca deja prezent. În /Intelect/ nu există nimic ulterior, ci ceea ce este deja prezent Acolo, se naște în altă parte mai târziu.¹⁰

Dacă, așadar, viitorul este prezent deja /Acolo/, este obligatoriu să fie prezent ca și când a fost gândit dinainte ca urmînd să vină mai târziu. Asta înseamnă că nimic nu are nevoie atunci de ceva vreodată; asta înseamnă că nimic nu e cu vreo lipsă. Totul se află deja /în Intelect/, e veșnic și în mod autentic, astfel încît să se poată spune mai târziu că „ceva vine după altceva” <τόδε μετὰ τόδε>.¹¹ Fiind, într-adevăr, dorit și, cumva, *desfășurat într-o unică dimensiune* <ἀπλοῦμενον>, /Intelectul/ poate fi reprezentat ca un *ceva* venind după un *altceva*, însă în fapt *el este totul deodată*. El este aceasta, avînd în sine chiar și (cauza) *rațiunea sa de a fi*.

⁷ Adopt semnul întrebării propus de Pierre Hadot, *Plotin – Traité 38*, Paris, 1987, p. 87.

⁸ De aici și pînă la sfîrșitul capitolului textul a fost citat, dar nu complet identic, de Iohannes Philoponos (neo-platonician și aristotelician creștin din Alexandria, din sec.V), în *De aeternitate mundi*, II, 5.

⁹ HS2 văd aici o glosă introdusă de Philoponos, care citează pasajul în tratatul *De aeternitate mundi*.

¹⁰ Armstrong (vol. VII, p. 87) crede că e vorba despre o „altă lume”, probabil, un nou ciclu de existențe. Dar nu e obligatoriu. Plotin afirmă că existența e compactată, simultan prezentă în Intelect și că ea se desfășoară în timp la nivelul Sufletului universal care creează Universul.

¹¹ Hadot, *op. cit.* și W.Theiler în PH, t. III, citesc τόδε διὰ τόδε, urmîndu-l pe Philoponos, ceea ce înseamnă „ceva vine din cauza a altceva”.

2. De aceea și din acest motiv s-ar putea la fel de bine înțelege natura Intellectului pe care, chiar dacă o vedem mai mult decât pe celelalte, nu o vedem totuși în toată dimensiunea ei. Într-adevăr, noi îi acordăm posesia lui „ce este” (sau lui „că este”) <ὅτι>, dar pe „de ce este” <διότι>¹² – nu i-l mai acordăm, sau, dacă i l-am acordat, le separăm între ele.

Noi vedem /Aici/ un om sau un ochi, de pildă, precum o statuie sau o parte /detașată/ a unei statui. Acolo însă, „Om” și *cauza Omului* sînt /laolaltă/, dacă Acolo Omul și Ochiul trebuie să fie intelectuale, ca și „de ce este”-le lor (altminteri, în general nu ar exista, dacă n-ar fi cauze). Aici, după cum fiecare dintre părți sînt separate, la fel și „de ce este”-le e separat. Dar Acolo toate se află într-o unitate, astfel încît lucrul și „de ce este”-le lucrului respectiv sînt identice. De altfel, adesea chiar și Aici /“ce este”-le/ lucrului și „de ce este”-le său sînt identice, de exemplu, /cînd vrei să știi/ *ce este eclipsa*.¹³

Ce împiedică, prin urmare, ca și în alte cazuri fiecare să fie „de ce este”-le /său/ și ca acesta să fie Ființa fiecărui lucru? Ba este mai degrabă o necesitate! Or, această /identificare dintre *ce este* și *de ce este* ceva/ li se întîmplă întemeiat celor care încearcă să obțină *esența* fiecărei realități. Căci *ceea ce este fiecare lucru* este din această cauză. Nu susțin că forma fiecărui lucru este rațiunea existenței sale (aceasta este, de altfel, adevărat), ci că, dacă vei dezvolta forma înșăși în raport cu ea înșăși, vei afla în ea pe „de ce este”-le lucrului. Într-adevăr, dacă /ceva/ e inert și nu¹⁴ are viață, el nu-l posedă deloc

¹² ὅτι înseamna atît „că”, introducînd o completivă, cît și, în unele cazuri, „ce”, introducînd o interogativă indirectă. În primul caz, aflăm despre existența unui lucru, în al doilea, despre esența sa. La Aristotel, *Met. A*, cap. 1, 981a, știința sau arta sînt definite prin faptul că dau seama nu numai de existența unui lucru, adică știu că un eveniment va avea loc – precum face și experiența –, ci și că îi cunosc cauzele, *διότι*. Plotin identifica aici cele două sensuri ale lui ὅτι sugerînd că, mai ales în Intellect, întrebarea asupra existenței oferă și un răspuns asupra esenței, ceea ce însă nu diferă foarte mult de aflarea cauzei.

¹³ Cf. Aristotel, *Met. H*, 4, 1044b: „De pildă: ce este eclipsa? Privațiunea de lumină. Dar dacă s-ar adăuga: *privațiunea de lumina datorată pămîntului interpus la mijloc între soare și lună*!, aceasta ar fi definiția dată împreună cu rațiunea de a fi /a fenomenului/.” A afla esența („ce este”-le lucrului înseamnă adesea a-i cunoaște cauza, sau măcar una dintre cauze – pe cea formală).

¹⁴ Conjectura lui Theiler (PH), admisă de Hadot, *op. cit.*, p. 89.

pe „de ce este”; fiind însă Formă și aparținând Intellectului, de unde l-ar putea lua pe „de ce este”? Dacă s-ar susține că de la Intellect, /înseamnă/ că /Forma/ nu este separată /de acesta/, dacă cel puțin există /Intellect/.¹⁵

Dacă, așadar, /Intellectul/ trebuie să posede Totul fără vreo lipsă, nici „de ce este”-le nu i-ar putea lipsi! Dar Intellectul posedă pe „de ce este astfel” fiecare dintre /Formele/ din sine. /Fiind/ el însă cele din sine, el ar fi *fiecare* dintre cele din sine, încât nici o /Formă/ nu are nevoie /să afle/ „de ce s-a născut”, ci s-a născut și posedă *simultan* în sine rațiunea de a fi a existenței sale. Nefiind născută deci la întâmplare, /Forma/ nu ar putea neglija pe nici un „de ce este”, ci avînd Totul, are și *capacitatea de a fi laolaltă în chip minunat cu cauza sa* <τὸ καλῶς ὁμοῦ τῆς αἰτίας>¹⁶. Iar celor care participă /la ea/ le dă să-l posede pe „de ce este”.

Și chiar în acest Univers de Aici, alcătuit din multe /componente/, toate lucrurile se împletesc între ele și fiecare „de ce este” se regăsește în tot restul, după cum la fiecare lucru individual partea este văzută ca raportîndu-se la întreg, fără să apară mai întîi *ceva*, apoi *altceva* după aceea, ci, într-o relație reciprocă, *se constituie simultan și cauza, și efectul*. La fel, și încă mult mai mult e necesar să se afle Acolo toate /Formele/ în relație cu Întregul, cît și fiecare în relație cu sine. Dacă /Acolo/ toate sînt constituite împreună simultan, fără să aibă nimic întîmplător, și dacă nu trebuie să fie desfăcute /una de alta/, efectele ar avea în sine rațiunile lor cauzatoare și fiecare /efect/ ar fi astfel încît, *în mod non-cauzal, el să-și aibă cauza*. Dacă, prin urmare, /Formele/ nu posedă o cauză /exterioară/ existenței /lor/, dacă sînt autonome și independente de o cauză /exterioară/, *atunci ele ar poseda în ele însele și cu ele însele cauza proprie de a fi*.¹⁷

Și dacă, de asemenea, nimic nu-i Acolo fără rost și dacă multe se află în fiecare /Formă/ și fiecare este toate /părțile/ pe care le

¹⁵ Final de frază cu sens neclar. Hadot traduce „puisque la forme est précisément identique à l'Esprit”.

¹⁶ Pasaj tradus în chip diferit. Vezi și Armstrong. Se poate traduce și „capacitatea de a fi minunată laolaltă cu rațiunea sa de a fi”.

¹⁷ Aceasta nu înseamnă, desigur, că Formele și Intellectul sînt desprinse de Unul – principiul suprem, ci numai că la nivelul Intellectului nu există o cauză activă și un efect pasiv.

are¹⁸, ai putea spune *de ce* este fiecare. Acolo, aşadar, „de ce este” precedă şi stă împreună /cu „ce este”/, nefiind un „de ce este”, ci un „ce este”; *mai curînd ambele* /„de ce este” şi „ce este”/ *formează /Acolo/ o unitate!* Căci ce anume din Intellect ar fi de prisos, astfel încît gîndul Intellectului să nu fie o desăvîrşită creatură? Or, fiind desăvîrşit, nu se poate spune prin *ce* anume are o lipsă şi nici *din ce pricină* /elementul care îi lipseşte/ nu e prezent. Pe cel prezent, deci, l-ai putea arăta *de ce* este prezent. „De ce este”-le se află, aşadar, /implicit/ în existenţa /Formelor/.

Se află, deci, în fiecare gînd şi activitate, precum în cazul Omului /în sine/: Omul /în sine/ se manifestă ca un tot, adunîndu-se pe sine la sine; pe toate, pe cîte le are de la început, avîndu-le simultan, el este în întregul său activ <ἔτοιμος>. Apoi, dacă el nu ar fi un tot, ci trebuie să-i adaugi ceva, *el ar aparţine de creatură*. Însă Omul /în sine/ e veşnic, astfel încît el este un tot. Dar omul care ia naştere e generabil!

3. Ce îl opreşte atunci pe /Zeu/ să fi deliberat mai înainte în legătură cu acest om senzorial? Răspund că /omul senzorial/ e /făcut/ după modelul Omului în sine, astfel încît nu trebuie nici să-i iei, nici să-i adaugi nimic; or, vorbele „a delibera” şi „a raţiona” se datorează *ipotezei* /făcute de Platon/. Căci /Platon/ a făcut ipoteza că făpturile se nasc. *În acest sens* trebuie înţelese deliberarea şi raţionamentul, pentru că a arătat că făpturile „se nasc veşnic”¹⁹ şi pentru că a negat că /Zeul/ raţionează. Căci în veşnicie nu există raţionament.

Într-adevăr, /raţionamentul/ aparţine cuiva care a uitat în ce fel erau lucrurile mai devreme. Apoi, dacă ar fi mai bune mai tîrziu, ele nu ar fi fost frumoase mai înainte. Iar dacă ar fi fost frumoase, înseamnă că/ ele deţin inalterabilul. Însă ele sînt frumoase, dacă sînt împreună cu cauza lor, de vreme ce şi în starea noastră /de Aici/ ceva e frumos, deoarece toate /ale sale sînt cu el/. Aceasta înseamnă *Formă* – anume faptul că *toate /ale sale sînt cu ea/* şi că ea supune Materia.

¹⁸ Text incert: am adoptat o lecţiune a unor manuscrise, neacceptată de alţi editori.

¹⁹ *Timaios*, 27d. Platon foloseşte singularul, iar sensul este diferit de cel presupus de Plotin. Platon nu spune că Zeul nu raţionează sau nu deliberază, ci dimpotrivă. La Platon creaţia are loc în timp; la Plotin, ca şi la Aristotel, lumea creată este eternă, iar creaţia are loc continuu. Vezi vol. II, LPA.

Or, ea o supune, dacă nu lasă nimic din ea neconfigurat. O lasă însă astfel /neconfigurată/, dacă i-ar lipsi vreo configurație, precum un ochi sau altceva. În consecință, când pretinzi cauza /unui aspect/, le spui pe *toate* /care sînt cuprinse de Formă/: pentru ce sînt ochii? Pentru ca să existe *toate*! Pentru ce sînt sprîncenele? Pentru ca să existe *toate*! Și dacă spui că /ochii, sprîncenele/ există în vederea păstrării făpturii, spui că în Ființă e ceva care păzește Ființa și că acesta contribuie /la Ființă/. Prin urmare, Ființa exista înainte ca să existe cel /care contribuia la ea/, iar cauza ei este parte a Ființei; deci /cel care contribuia la Ființă/ este altceva, care-i /parte/ a Ființei. Așadar toate /părțile/ sînt unele cu altele și întreaga Ființă e desăvîrșită și completă, iar frumusețea sa e laolaltă cu cauza și în cauză: *Ființa, esența și „de ce este”-le formează o unitate.*

Dacă, așadar, însușirea de a avea senzații și atari senzații e inherentă unei Forme determinate de necesitatea eternă și de desăvîrșire, dacă Intelectul își are cauzele în sine, de vreme ce este desăvîrșit, astfel încît noi vedem mai tîrziu că lucrurile sînt bune în acest fel /cum au fost create/ (Acolo, într-adevăr, rațiunea de a fi /a tuturor/ este una și în stare să completeze /totul/, dacă Omul de Acolo nu era numai Intelect, iar senzația a fost adăugată, cînd /Omul/ a fost trimis să se nască.), ei bine, atunci cum de nu *s-ar înclina* înspre Aici Intelectul de Acolo? Ce anume ar fi /la el/ senzorial sau în stare să perceapă senzațiile? Cum de nu e absurd ca Acolo /Omul/ să aibă capacitate senzorială dintru eternitate, iar Aici să simtă, și ca activitatea capacității de Acolo să se împlinească Aici, în momentul cînd Sufletul devine mai rău?

4. Pentru a dezlega această dificultate, trebuie din nou, luînd-o de la început, să considerăm identitatea *Omului de Acolo*. Dar probabil că mai întîi trebuie să arătăm identitatea omului de Aici, ca nu cumva, necunoscîndu-l nici măcar pe *acesta* cu precizie, să-l cercetăm pe *acela* ca și cînd l-am stăpîni pe *acesta*. Or, unii ar putea crede, pesemne, că acesta și acela sînt unul și același. Începutul cercetării este din punctul următor:

Oare „omul acesta” este o *rațiune formatoare* <λόγος>²⁰ diferită de a Sufletului care îl creează pe omul *acesta* și care îi oferă lui să trăiască și să *delibereze*? Sau *un astfel de Suflet este omul*? Sau Sufletul

²⁰ Sensul nu este departe de cel de „concept” sau „idee”.

se folosește de un atare corp?²¹ Dar dacă omul este un *animal rațional*, iar „animal” este ceea ce este alcătuit din Suflet și corp, această rațiune formatoare /a omului în ansamblu/ nu ar putea fi aceeași cu Sufletul. Însă, dacă rațiunea formatoare a omului este *ceea ce este alcătuit din Suflet rațional și din corp*, cum ar putea fi existența sa eternă, dat fiind că o astfel de rațiune formatoare devine „om” abia atunci când corpul și Sufletul se unesc?

Într-adevăr, această rațiune formatoare va indica /omul/ ce urmează să fie, nu în felul în care spunem că este Omul în sine, ci mai degrabă semănînd cu o definiție /a omului/, însă cu una care nu indică esența. Căci ea nu este nici /o definiție/ a formei din materie, ci lămurește compusul /din formă și materie/, care există deja. Iar dacă face aceasta, încă nu a fost găsit omul, căci aceasta era omul conform cu rațiunea formatoare.

Iar dacă cineva ar spune: „rațiunea formatoare (definiția) unor astfel de realități /compuse/ trebuie să fie ceva compus – *ceva în altceva*”, acela nu are în vedere să ne arate /natura esențială/ potrivit cu care există fiecare lucru. Chiar dacă trebuie arătate în cea mai mare măsură rațiunile formatoare ale formelor din materie și cu materie, trebuie concepută rațiunea formatoare în ea însăși – *aceea care l-a creat pe om*, de pildă – și cel mai mult /trebuie să facă acest lucru/ cei care au în vedere să definească *esența* în fiecare caz, atunci cînd definesc în sensul fundamental al cuvîntului.²²

Care este, prin urmare, esența omului? Aceasta revine la a întreba: ce anume l-a creat pe acest om existent în /materie/, nu separat /de ea/? Oare rațiunea formatoare însăși este un *animal rațional*, sau compusul /din formă și materie/ este /astfel/, în vreme ce rațiunea formatoare este creatoarea unui animal rațional? Ce este rațiunea formatoare? Răspund că „animal” în textul /lui Platon/ stă pentru expresia „viață rațională”.²³ *Omul este, atunci, o viață rațională!*

²¹ Alcibiade I, 129e-130e. Teza – radical dualistă – devine foarte importantă în Antichitatea tîrzie, definind deopotrivă neoplatonismul și gnosticismul. V. J. Pépin, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu. La Tradition du I-er Alcibiade*, Paris, 1971.

²² Met. Z, cap. 4-5. Un reproș mascat la adresa lui Aristotel care nu vrea să considere formele separate, în sine.

²³ Sau „în rațiunea formatoare”.

Dar oare viața fără Suflet /e posibilă/? Răspund că Sufletul va dăruia viața rațională, iar omul va fi o activitate a Sufletului, și nu o Ființă²⁴, altminteri omul va fi Sufletul.

Numai că dacă omul va fi Sufletul rațional, când el se va duce într-un alt animal, cum de nu e /și atunci acest Suflet/ om?

5. Prin urmare, *omul trebuie să fie o rațiune formatoare diferită de Suflet*. Ce oprește atunci ca omul să fie un compus – un Suflet într-o asemenea rațiune formatoare, dacă rațiunea formatoare este ca o activitate determinată calitativ, iar activitatea nu poate să existe fără cel care acționează? În acest fel sînt și rațiunile formatoare din semințe. Într-adevăr, ele nu există nici fără Suflet, nici nu sînt pur și simplu Suflete. Căci rațiunile creatoare nu sînt neînsuflețite și nu e deloc uimitor că astfel de Ființe <τὰς τοιαύτας οὐσίας> sînt rațiuni formatoare.²⁵

Dar atunci activitățile cărui Suflet sînt rațiunile formatoare care-l creează pe om? Oare ale celui vegetativ? Răspund că /sînt activitățile Sufletului/ ce creează animalul – un /Suflet/ *mai plin de lumină* și, ca atare, *mai plin de viață* /decît Sufletul vegetativ/. Un astfel de Suflet când ajunge într-o materie pe măsură, fiind el asta chiar – om – în felul în care se prezintă chiar și fără corp, formează însă în corp, după modelul său, o altă imagine a omului în dimensiunea pe care corpul a acceptat-o, după cum pictorul va face un om de încă și mai mică valoare decît acesta.²⁶ /Sufletul/ posedă forma și rațiunile formatoare sau caracterele – dispozițiile, puterile – toate întunecate, fiindcă acest om nu este *primul om*. /Și are/ și celelalte organe de simț care, deși par agile, sînt mai întunecate în comparație cu cele de dinaintea lor și sînt imagini /ale acelor/.

²⁴ În sensul că nu va fi o existență autonomă, ci va fi o emanație a Sufletului universal.

²⁵ Theiler, urmat de Hadot, p.97, corectează τὰς τοιαύτας οὐσίας prin τῆς τοιαύτης οὐσίας “ și traduc „...că rațiunile formatoare aparțin unei astfel de Ființe (Sufletului)”, deoarece rațiunile nu sînt în general, la Plotin, existențe autonome, Ființe.

²⁶ Aluzie la teoria platoniciană a artei ca imitație a imitației, v. *Republica*, X, 597b-c.

Însă omul aflat deasupra acestuia ține de un Suflet deja mai divin, care posedă un om mai bun și simțuri mai luminoase. Pe el l-ar defini Platon când adaugă „/Sufletul/ folosindu-se de trup”²⁷, pentru că /omul/ călătorește cu acest Suflet /senzorial/ care se folosește în mod nemijlocit de trup, în timp ce Sufletul /rațional/ care se folosește /de trup/ în mod secundar este mai divin.²⁸ Deja însă când s-a născut omul senzorial, Sufletul /rațional/ i-a sosit pe urme, ori mai degrabă nu i-a sosit pe urme, ci cumva s-a adăugat pe sine /omului senzorial/. Într-adevăr, *el nu a ieșit afară din inteligibil*, ci atingându-se /de acesta/, posedă Sufletul inferior, cumva suspendat de el, unindu-se pe sine, prin rațiunea formatoare /a sa/, la rațiunea formatoare /a celui alt Suflet/. De unde rezultă că, dacă acest om /senzorial/ era întunecat, iată-l pătruns de lumină prin iradierea /de la Sufletul superior/!

6. În ce fel însă se află partea senzorială într-un Suflet superior? Răspund că *partea senzorială ar putea percepe obiectele senzoriale*²⁹ de Acolo și /anume/ în felul în care Acolo /ar putea exista/ obiecte senzoriale. De aceea, și în maniera aceasta, /Sufletul superior/³⁰ percepe armonia senzorială, deoarece omul senzorial o primește prin senzație, o acordă pînă la capăt cu armonia de Acolo și acordă focul³¹ /de Aici/ cu focul de Acolo; or, percepția acestuia, aflată în Sufletul de Acolo, e în analogie cu natura focului de Acolo. Căci

²⁷ Alcibiade I, 130c.

²⁸ Alcibiade I, 129e-130a.

²⁹ O altă posibilitate, puțin plauzibilă și atestată – observă Schwyzer – de așa-numita *Theologia Aristotelis* (în realitate o compilație arabă de texte în majoritate plotiniene), ar fi: „obiectele non-senzoriale de Acolo”.

³⁰ Care e subiectul acestei propoziții? Armstrong crede că Sufletul superior. Kichhoff presupune o lacună în text, care, completat, ar fi sunat astfel: „/Sufletul superior/ percepe <armonia non-senzorială>, deoarece pe cea senzorială o primește omul senzorial.” Bréhier evită elegant precizarea, în timp ce Hadot crede că este vorba despre „partea senzorială” sau „omul senzorial”. Dar această ultimă variantă este dificil de acceptat gramatical, deoarece – așa cum observă și interpretul – participialele absolute care urmează ar avea același subiect cu propoziția principală, ceea ce violentează gramatica greacă. Dar și ca sens, e mai firesc ca subiectul să fie „Sufletul superior”: acesta percepe armonia senzorială *nu direct*, ci prin intermediul Sufletului senzorial, care este pus în proporție cu cel rațional, așa cum armoniile senzoriale sînt proporționale cu cele inteligibile.

³¹ Admit corecția lui Bréhier și Hadot, p. 100, πῦρ în loc de πυρός .

dacă ar exista Acolo aceste corpuri /foc – etc./, în Suflet ar exista percepțiile și senzațiile lor. Iar omul de Acolo – Sufletul corespunzător – este în stare să perceapă aceste corpuri /de Acolo/, de unde rezultă că și omul ulterior – *imitația* /omului de Acolo/ – posedă rațiunile formatoare într-o imitație.

Iar omul din Intellect, fiind omul <ὧν... ἄνθρωπος>³² aflat înaintea tuturor oamenilor, îl luminează pe cel de-al doilea, iar acesta – pe cel de-al treilea. Cumva, omul ultim îi conține pe toți /oamenii/, nedevenind el, totuși, acei oameni, ci fiindu-le așezat alături. Iată, unul dintre noi este activ în conformitate cu *ultimul om*, pentru altul însă activitatea provine, într-o privință, și de la omul de dinaintea /ultimului/, pentru altul – de la cel de-al treilea³³; și fiecare ins este în conformitate cu *omul* care este activ, deși *fiecare îi conține pe toți – și, pe de altă parte, nu-i conține!*³⁴

De vreme ce viața a treia și omul al treilea sînt separați de corp, dacă /Sufletul al treilea/ ar veni pe urma /vieții/ celei de-a doua³⁵, dar i-ar veni pe urmă fără să se separe de cele de sus, atunci Sufletul *acesta* /al doilea/ se spune că aparține /omului/ căruia îi aparține și /Sufletul/ *acela* /al treilea/.

Atunci însă cînd Sufletul preia un trup de fiară, e de mirare /în ce fel se petrece acest lucru/, fiind el o rațiune formatoare omenească. Răspund că el era toate /viețuioarele/, dar că este activ mereu într-un alt loc, conform unei alte rațiuni formatoare. Atîta timp cît el este pur, înainte de a fi pîngărit, îl vrea pe om și este om, pentru că asta-i mai frumos și el face ce e mai frumos. Îi face și pe Daimonii dintîi – de aceeași formă cu /Sufletul care îl face/ pe om.³⁶ Iar /Daimonul/ de dinaintea lui este în mai mare măsură

³² Împotriva lui HS și Armstrong, îi urmez pe Hadot și Theiler care aduc o corecție textului manuscris, a cărui traducere a fi: „iar omul din Intellect, /posedînd/ omul aflat înaintea tuturor oamenilor”.

³³ Acum, acest „al treilea om” este omul din Intellect.

³⁴ Cf. și 15, III.4, „Despre daimonul care ne are în pază”, Plotin, *Opere*, vol. I.

³⁵ Lecțiunea manuscriselor, urmată de mai mulți interpreți au „/viața/ a doua”, la nominativ, care devine astfel subiect. În acest caz devine problematic de aflat care este complementul verbului. Am urmat, așadar, lecțiunea propusă de Armstrong.

³⁶ O conjectură îndrăzneță propusă de Theiler și acceptată de Hadot ar oferi următoarea traducere: „Îl face și pe Daimon mai înainte, fiind el /Sufletul/ de același fel cu Sufletul care îl face pe om.”

Daimon, ba mai degrabă este Zeu; și Daimonul este imitația Zeului, fiind dependent de Zeu, așa cum omul este dependent de Daimon.³⁷ Într-adevăr, acela de care depinde omul nu e numit „Zeu”. Căci există o diferențiere pe care o au Sufletele unele în raport cu altele, chiar dacă provin *din același rang* <στοῖχος> de existențe. Dar trebuie numiți „Daimoni” <δαίμονας> o specie de „ființe inteligente” <δανμόνων> pe care Platon le numește „Daimoni”³⁸. Dar când Sufletul, depinzând /de Daimon/ pe când era om, Sufletul care a ales o natură de fiară, atunci el a dat /omului/ rațiunea formatoare din sine, proprie acelui animal³⁹; el posedă, într-adevăr, această /rațiune formatoare/, iar activitatea sa este inferioară.⁴⁰

7. Or, dacă, atunci când Sufletul se viciază și devine mai rău, el plăsmuiește o natură de fiară, /înseamnă că/ nu era *dintru început* ceea ce i-a făcut pe bou sau pe cal, iar rațiunea formatoare a calului și calul /ar fi/ împotriva naturii. Sau nici chiar așa „împotriva naturii”, ci exista cumva, dintru început aceasta: și calul, și cîinele. Iar dacă /Sufletul/ va avea /ocazia/, va produce ceea ce e mai frumos; dacă nu – ceea ce îi este cu puțință – Sufletul fiind rînduit să producă. La fel și artizanii care știu să facă multe specii /de lucruri/, fac la un moment dat o anume /specie/, fie pe aceea pentru care au primit comandă dinainte, fie pe aceea pe care materia a vrut-o prin proprietățile sale.⁴¹ Căci ce oprește ca puterea Sufletului universal să producă o *schită prealabilă* <προϋπογραφεῖν>, dat fiind că el este fiecare rațiune formatoare și toate rațiunile, înainte ca puterile sufletești să plece de la el, și ca *schita prealabilă* să se ducă în Materie în felul unor *iluminări antemergătoare*? Și ce oprește

³⁷ Lecțiunea manuscriselor, admisă de Theiler și Hadot, dar respinsă de Volkmann și Armstrong: „...așa cum omul este dependent de Omul /în sine. Dar e greu de explicat, în aceasta ipoteză, fraza următoare.

³⁸ Theiler, HS1 și Hadot propun o conjectură, bazată pe Cratylus, 398b. Conform textului manuscriselor, reținut de Brehier, HS2, Armstrong, am avea: „trebuie numiți «Daimoni» o specie de Daimoni pe care Platon îi numește «Daimoni».”

³⁹ Nu poate fi vorba despre „Animalul inteligibil”, cum înțelege Armstrong.

⁴⁰ Referire la teoria reîncarnării în animale, prezentată în *Timaios*, 42b-c, dar și în *Phaidros*.

⁴¹ Contrar sensului general al tezei sale, iată că Plotin întrebuițează o comparație din lumea artizanilor.

ca Sufletul care săvârșește creația, care însoțește aceste urme, care articulează urmele după părți, să producă și să devină, fiecare în parte, acel /animal/ căruia el i-a revenit, configurându-se pe sine, *precum dansatorul în raport cu partitura dată lui?*

De fapt, noi am ajuns în acest punct dînd urmare /ideii/ care venea în continuare: discuția pe care o aveam era în ce fel este partea senzorială a Omului și cum /se face că/ realitățile inteligibile *nu privesc înspre devenire*. Or, ni s-a părut, iar raționamentul a indicat că nu cele de Acolo privesc înspre cele de Aici, ci acestea sînt dependente de acelea de Acolo și le imită pe acelea și că omul de Aici, avînd de la cel de Acolo puterile, /privește/ spre realitățile de Acolo și că cele de Aici sînt îngemănate cu omul de Aici, iar cele de Acolo – cu Omul de Acolo. Căci *realitățile senzoriale* sînt acelea de Acolo pe care le-am numit astfel, fiindcă sînt *corpuri*⁴², chiar dacă /ele se află/ în percepție într-un alt mod /decît e cel de Aici/.

Și /spunem/ că senzația de Aici este mai obscură decît percepția de Acolo pe care o numim „senzație”, fiindcă *are ca obiect corpuri*, deși ea este mai luminoasă.⁴³ Și de aceea, /vorbit despre/ omul senzorial de Aici, fiindcă /omul/ percepe mai puțin și mai puține imagini ale realităților de Acolo, *astfel încît senzațiile de Aici sînt gîndiri întunecate, în timp ce gîndirile de Acolo sînt senzații luminoase*.

8. În acest fel este elementul senzorial. Însă oare de ce „Calul” și fiecare dintre animalele de Acolo nu vor să privească spre cele de Aici? Însă dacă privesc, oare /Zeul/ a descoperit *gîndul* Calului ca să se nască Aici un cal sau alt animal? Dar cum este cu puțință ca, voind el să facă un Cal, să gîndească Calul? Căci e limpede că deja exista *gîndul* Calului, dacă a vrut să facă un cal. Încît nu e posibil să-l gîndească pentru a-l face, ci Calul care nu fusese /încă/ făcut trebuia să existe înaintea /calului/ care va fi după el. Dacă, așadar, Calul exista înaintea facerii /sale/ și nu a fost gîndit ca să fie făcut, acela /Zeul/ care îl avea pe Calul de Acolo, *îl avea la sine*,

⁴² Lecțiunea manuscriselor, urmată de Ficino (*corpora*); Armstrong, HS2 și Hadot: „incorporale” <ἁσώματα>. Dar Plotin vorbise deja despre prezența senzației în inteligibil; vezi și 43, VI.2, 21.

⁴³ Pasaj dificil atît din cauza incertitudinilor textuale, cît și pentru că presupune existența corpurilor – fie și „eterice” – în lumea Sufletului universal, cît și percepția acestora. Urmez atît textul, cît și interpretarea lui Armstrong.

fără să privească către lucrurile de Aici și fără a avea drept scop să le facă pe cele de Aici.⁴⁴ El posedă acest /Cal/ ca și restul lucrurilor; și, din moment ce existau cele de Acolo, cele de Aici, prin necesitate, erau consecința lor. *Căci nu era cu puțință ca /creația/ să se încheie la realitățile de Acolo!* Într-adevăr, cine ar putea opri o putere capabilă să rămână /Acolo/, cât și să iasă înainte?

Dar de ce există Acolo aceste animale? De ce se află ele în Zeu? Bun, fie unele dintre ele raționale! Dar ce măreție posedă o asemenea mulțime de /animale/ iraționale/? De ce nu stau lucrurile invers?⁴⁵

E limpede că acest unu trebuie să fie multiplu, venind el după Unul desăvârșit. Altminteri nu ar exista nimic după Acela, ci numai Acela /ar exista/. Or, venind /Intellectul/ după Acela, nu ar putea fi deasupra Aceluia în ceea ce privește sporul de unitate, ci lui îi lipsește /din unitate/. Dar, cum Cel mai bun este Unul, /Intellectul/ trebuia să fie *mai multe* decât unul. Căci multiplicitatea este în lipsă.

Ce împiedică, prin urmare, să existe Dualitatea? Nici una dintre unitățile din Dualitate nu putea fi un unu desăvârșit, ci, din nou, fiecare era cel puțin și un doi, și la fel și /unitățile/ acelor /noi doiuri/. Existau, apoi, în prima Dualitate și mișcare și repaos, existau Intellect și viață în ea – Intellect desăvârșit și viață desăvârșită.⁴⁶ Există deci /Intellectul/ nu ca *un singur* Intellect, ci ca *Intellectul total*, posedând toate Intelectele individuale și fiind atât de mare cât sînt ele toate, ba și mai mult! Și el trăia nu ca *un singur* Suflet, ci ca toate, ba și mai mult⁴⁷, avînd puterea să creeze toate Sufletele individuale; el era „Viețuitorul complet”⁴⁸ și nu îl avea în sine numai pe Om. Căci /altfel/ *numai omul* s-ar fi aflat Aici.⁴⁹

Pasajul, în opoziție cu atitudinea platoniciană „normală”, pune accentul pe continuitatea nivelelor ontologice mai curînd decât pe distincția inteligibil-senzorial.

⁴⁴ Există o identitate între Arhetip și Artizan, sau altminteri trebuie acceptat că Artizanul a luat Formele (gîndurile) din altă parte. Formele creează – spune Plotin – de la sine, automat, fără efort și fără să-și propună în mod deliberat acest lucru. Vezi, LPA, Platon, *Opere*, vol. II.

⁴⁵ V. problema din *Parmenide*, 130c, anume existența unor paradigme pentru toate lucrurile. Cf. și Aristotel, *Met.*, A, 9.

⁴⁶ *Sofistul*, 249a-c.

⁴⁷ Urmez aici lecțiunea HS2, Theiler și Hadot <πλεῖων>, împotriva lecțiunii manuscriselor, HS1 și Armstrong <πλεῖον>.

⁴⁸ *Timaos*, 31b.

⁴⁹ Toate lucrurile de Aici au un model Acolo, nu numai omul.

9. De acord – va spune cineva – să existe animalele valoroase /în Viețuitorul complet/! Dar cum de au apărut animalele netreb-nice și iraționale? Acestea au netrebnicia din cauza iraționalului, dacă /celelalte/ au valoarea datorită raționalului. Și dacă valoarea se datorează prezenței Intellectului, contrariul /valorii/ se datorează lipsei de Intellect.⁵⁰

Or, cum poate fi fără Intellect sau irațional /un animal/, atunci cînd există /Viețuitorul/ inteligibil în care se află sau din care pro-vine fiecare /animal/? Dar înainte de cele pe care le vom afirma despre aceste subiecte și în legătură cu ele, să admitem că *omul de Aici nu este precum cel de Acolo*; în consecință, nici restul ani-malelor de Aici nu sînt ca cele de Acolo, ci trebuie să admitem o superioritate a acelora /de Acolo/.

Apoi nici măcar „raționalul” nu există Acolo. *Astfel că omul /de Aici/ este probabil rațional, în vreme ce Acolo Omul se află înainte de momentul raționării.*

Însă pentru ce omul raționează Aici, dar restul animalelor – nu? Răspund că, deoarece faptul de a gândi este diferit Acolo la Om și la restul Animalelor, este diferit și faptul de a raționa /Aici, în cazul omului și al restului animalelor/. Există cumva însă și la celelalte animale multe acțiuni inteligente.

Totuși, de ce ele nu sînt raționale în mod egal? Dar de ce nici oamenii nu sînt în mod egal raționali unii față de alții? Trebuie să considerăm că majoritatea vieților, ce sînt precum niște mișcări, ca și majoritatea gândirilor nu trebuie să fie la fel, ci și viețile sînt diferite, și gândirile – la fel. Iar diferențierile sînt cumva în lumi-nozitate și claritate; în raport cu apropierea de principii există /gîndiri și vieți/ *prime, secunde și terțe*. De aceea, unele /vieți/, pro-prii gîndirilor, sînt zei; altele formează un gen secund, ce poartă Aici numele de „rațional”, iar dincolo de acesta, în continuare, se află /genul/ numit „irațional”. Acolo însă chiar și așa-zisul „ira-țional” este rațiune, iar ceea ce e fără intelect e Intellect /Acolo/, de vreme ce și cel care gîndește Calul este Intellect, iar gîndirea Calului este Intellect.

⁵⁰ Pentru a respecta jocurile de cuvinte ale lui Plotin, m-am văzut obligat să traduc pe ἀνόητος fie prin „lipsit de intelect”, fie prin „lipsit de gîndire”, fie prin „non-intelect”.

Însă, dacă gîndirea /de Acolo/ ar fi numai gîndire, n-ar fi nici o absurditate ca gîndirea, fiind ea însăși gîndire, să aibă drept obiect ceva fără gîndire; însă, dacă, în fapt, gîndirea este /Acolo/ identică cu obiectul ei⁵¹, cum este posibil să avem pe de-o parte gîndire, și pe de alta – un obiect al ei fără gîndire? În acest fel, *Intelectul s-ar face pe sine non-intelect!*

Răspund că /el/ nu este *non-intelect*, ci un *anumit intelect* <τοίόσδε>. Căci viața /sa/ este o *anumită* /viață/. Într-adevăr, după cum nici viața nu se îndepărtează de faptul de a fi viață, la fel nici un *anumit* intelect nu se îndepărtează de faptul de a fi Intelect. De aceea nici intelectul propriu oricărui animal nu se îndepărtează de faptul de a fi Intelectul tuturor, de pildă și al omului, *dacă e adevărat că fiecare parte, pe oricare ai lua-o, este toate, deși probabil că în chip divers.*

Acea /parte/ este în actualizare, dar în latență /Intelectul/ este toate /părțile/. Or, noi asumăm că existența în actualizare este individuală.⁵² Ceea ce este în actualizare vine ultimul, încît această /parte/ ultimă a Intelectului este Cal și, în măsura în care ea s-a oprit să avanseze mai departe spre o viață mereu inferioară, e Cal, dar un alt /intelect/ s-a oprit mai jos. Căci latențele desfășurîndu-se, lasă mereu în urmă /ceva/ îndreptat spre înalt. Ele avansează abandonînd ceva și fiecare abandonează altceva; din pricina deficienței animalului, care se naște ca rezultat al lipsei, ele găsesc să-i adauge ceva diferit: de pildă, pentru că /animalul particular/ nu mai este /auto/suficient ca să trăiască, au apărut unghia și gheara, sau colții sau creșterea coarnelor. Ca urmare, în măsura în care Intelectul s-a coborît, în aceeași măsură el și se saltă iarăși deasupra datorită auto-suficienței naturii sale și descoperă, depusă în sine, vindecarea lipsei.⁵³

10. Însă în ce fel /Animalul/ ducea vreo lipsă Acolo? De ce avea nevoie de carne pentru apărare Acolo? Răspund: /avea nevoie/

⁵¹ Met, A, 9, 1075a, p. 397: „Așadar neexistînd diferența între ceea ce formează obiectul gîndirii și intelect, atunci cînd nu există materie, ele vor fi identice, iar gîndirea va fi totuna cu obiectul gîndirii.”

⁵² O teză aristotelică. Existența autentică, actualizată, este individuală. Este ceea ce Aristotel numește Ființă primă în *Categorii*, 5, rezervînd numele de „Ființă secundă” pentru specie și gen.

⁵³ Coarnele, ghearele etc. sînt tot atîtea mijloace de compensare a autosuficienței pierdute și, într-un fel, prin ele, Animalul „se reîntoarce” la perfecțiunea originară.

pentru *autosuficiență și completitudine* ca proprii unui viețuitor: ca viețuitor el trebuia să fie complet <τέλειον>, ca Intellect /trebuia să fie/ complet, ca viață /trebuia să fie/ complet! Astfel încât dacă nu era *ceva*, era *altceva*, iar diferența consta în a fi *ceva* în loc de *altceva*, pentru ca /fiind compus/ din toate să fie viețuitorul cel mai complet, Intellectul complet <τέλειον> și viața cea mai completă, dar și pentru ca fiecare /animal/, luat ca individual, /să fie/ complet.⁵⁴

Și, dacă /Intellectul/ este constituit din multe /animale individuale/, trebuie să fie iarăși unul singur. /Altminteri/, fie nu e cu putință să fie constituit din multe /animale/, însă toate identice, fie, /în acest ultim caz,/ el ar fi o unitate autosuficientă.⁵⁵ Trebuie, așadar, să fie constituit din /indivizi/ care sînt întotdeauna diferiți după specie, după cum este alcătuit orice întreg compus; și /trebuie să fie constituit din/ individualități menținute, precum *formele și rațiunile formatoare*. Căci formele, de exemplu, aceea a omului, aduc totuși o unitate asupra tuturor /părților/ diferite, din oricîte se compun. Și unele /părți/ sînt mai bune decît altele, altele mai rele – ochiul și degetul, /de exemplu/ – dar ele aparțin unui singur /animal/. Iar întregul nu este mai rău, ci, fiindcă este astfel /întreg/, el e mai bun. Iată definiția: „animal” plus altceva, care nu e identic cu cuvîntul „animal”. Și „virtute” sînt /genul/ comun și propriul /laolaltă/ și *întregul e frumos*, în vreme ce /genul/ comun e indiferent.⁵⁶

11. Se spune că nici măcar Cerul – și apar multe /viețuitoare în el/ – nu are dispreț pentru natura tuturor animalelor, deoarece și acest Univers vizibil le are pe toate.

De unde însă le are? Le are pe toate – cîtesînt Aici sînt și Acolo? Răspund că /le are/ pe acelea *cîte sînt create printr-o rațiune forma-*

⁵⁴ Plotin folosește două variante fonetice ale aceluiași adjectiv care înseamnă atît „perfect”, cît și „complet” – sensul fundamental fiind acela de „încheiat”. Plotin afirmă ceea ce s-a numit „principiul completitudinii”: în Intellect (adică în Totul inteligibil) trebuie să existe tot ceea ce este posibil să existe, și anume în mod simultan.

⁵⁵ Dacă animalele sînt identice nu avem o reală multiplicitate. În acest caz Intellectul ar fi precum Unul.

⁵⁶ Probabil fiindcă genul cuprinde virtuțile și viciile ca stări permanente ale Sufletului.

toare și conform unei specii/Forme. Cînd posedă focul, posedă și apa, dar are în general și toate plantele.

Însă în ce fel se află Acolo plantele? Și în ce fel trăiește focul? În ce fel pămîntul? *Afirm că acestea trăiesc; altminteri ele vor fi Acolo ca moarte, astfel încît nici Întregul de Acolo nu va fi viu!* Și în general de ce sînt toate acestea Acolo? Într-adevăr, ai putea să potrivești plantele cu rațiunea formatoare, de vreme ce chiar și planta de Aici este o rațiune formatoare situată în viață. Dacă însă *rațiunea formatoare din materie* a plantei, rațiune potrivit cu care ea e plantă, este o *viață anumită* și un Suflet, și dacă rațiunea formatoare este ceva unitar, fie că rațiunea formatoare este *prima plantă*, fie că nu, în acest /ultim/ caz, *prima plantă* este înaintea rațiunii formatoare care provine de la aceea. Căci acea /primă plantă/ este una singură, în vreme ce acestea /plantele/ de Aici sînt multe și provin în mod necesar de la una singură. Or, dacă planta de Aici e vie, cu atît mai degrabă va fi vie planta de Acolo și va fi Planta în sine. Pornind de la acea /primă plantă/, acestea de Aici trăiesc în chip secund și terț și conform cu urma aceleia.⁵⁷

Dar în ce fel /trăiește/ Pămîntul? Și ce înseamnă /Acolo/ „a fi Pămînt”? Și ce fel de Pămînt de Acolo posedă viața? Sau mai întîi: ce fel de Pămînt este cel de Aici? Vreau să spun: care este esența acestuia? El trebuie să fie și Aici o formă și o rațiune formatoare. Acolo, așadar, rațiunea formatoare era vie și în cazul plantei, și e vie și cea de Aici.

Dar oare în pămîntul de Aici /e vie/? Răspund că, dacă am lua produsele pămîntești în cea mai mare măsură plămădite în interiorul pămîntului, am găsi și aici *forța vitală* <φύσις> a pămîntului.⁵⁸ Prin urmare, trebuie gîndit că sporirea și plămădirea unor pietre și conformațiile interioare ale munților se fac în general atunci cînd o rațiune formatoare însuflețită lucrează și le dă formă dinăuntru. Iar aceasta este forma creatoare a pămîntului /ce e/ la fel ca așa numita „natură” din arbori, iar pentru lemnul arborelui analogia este așa-numitul pămînt. /Știm că/ o piatră desprinsă din /pămînt/ se comportă la fel ca ceva tăiat dintr-un pom, dar această /piatră

⁵⁷ Planta primă este Forma Plantei, planta secundă este rațiunea formatoare a plantei din materie, în vreme ce planta de rangul trei este planta corporală și vizibilă.

⁵⁸ V., pentru traducerea lui φύσις, Hadot, p. 115.

ne desprinsă/ nu este afectată, ci este încă dependentă /de Pământ/, precum /creanga/ netăiată din planta vie.⁵⁹

Descoperind noi că natura creatoare situată în pământ este viață într-o rațiune formatoare, am putea lesne crede, din acest moment, că Pământul de Acolo este cu mult mai mult viu și că există o viață rațională a Pământului – *Pământul în sine, Pământul în primă instanță* – de la care provine și pământul de Aici.

Iar dacă și focul este o rațiune formatoare în Materie, și celelalte /elemente/ la fel și dacă focul nu apare spontan. (De unde ar putea apărea? Căci nu provine din frecare, după cum s-ar putea gândi cineva. Într-adevăr, existînd deja foc în Univers, /există apoi/ frecare a corpurilor care, fiind frecate, posedă /foc/. Nici Materia nu este în acest fel /foc/ în virtualitate, încît să devină foc de la sine.) Dacă deci trebuie ca cel care creează să o facă potrivit unei rațiuni formatoare, ca un agent configurant, ce ar fi /acesta/ altceva decît un Suflet capabil să creeze foc? *Acesta este viață și rațiune formatoare, ambele fiind unul și același lucru.*

De aceea Platon afirmă că în fiecare dintre /elemente/ există un Suflet, nu altminteri decît ca agent creator al acestui foc senzorial.⁶⁰ Există, prin urmare, un Foc care creează /focul/ de Aici – o viață de foc, un Foc mai adevărat. *Focul transcendent, fiind mai mult foc /decît cel de Aici/, ar fi viu în mai mare măsură.* Focul în sine trăiește deci. La fel se poate argumenta și în privința celorlalte elemente – apa și aerul.

Dar din ce pricină nu sînt și acestea însuflețite, precum e pământul? Că și acestea se află în Viețuitorul universal e cumva clar și /e clar/ și că sînt părțile unui viețuitor. Însă nu apare că ele au viață, așa cum nu apare nici în cazul pământului. Dar s-a putut deduce /existența vieții/ și în cazul pământului, și din cele ce se nasc în pământ. Or, se nasc animale și în foc, cît și, încă și mai evident, în apă, și există *concrețiuni* <συστάσεις> aeriene /producătoare/ de vietăți. Or, cum focul individual apare și se stinge repede, el trece dincolo de Sufletul din Întreg și nu rămîne permanent în masa materială, pentru ca să fi putut arăta Sufletul din el.

⁵⁹ Cf. 28, IV.4, 27. (Plotin, *Opere*, vol. 2, p. 261) pentru teoria însuflețirii generale, chiar și a lucrurilor minerale.

⁶⁰ Platon (atribuit), *Epinomis*, 981b-c și 984b-c.

La fel se întâmplă și cu aerul și apa. Astfel, dacă ele s-ar solidifica cumva conform naturii, ar arăta /viață/. Dar fiindcă trebuiau să fie fluide, ele nu arată /Sufletul/ pe care îl au. Și se pare că există ceva similar la fluidele din noi, precum sîngele. Într-adevăr, carnea și orice devine carne din sînge pare să posedă /Suflet/, dar sîngele nu pare să posedă /Suflet/, deoarece nu prezintă senzație – deși este necesar să existe /Suflet/ și în el – deoarece nu există nimic care la el să se nască silnic. Dar el este gata să stea separat de Sufletul immanent, după cum trebuie gîndit că se întâmplă și în cazul celor trei elemente. Fiindcă cele care sînt mai degrabă vietăți născute din concrețiunea aerului nu au senzație ca să fie afectate. Așa cum aerul trece dincolo de lumină care-i în linie dreaptă și stă locului, atît cît stă, la fel /aerul/ va depăși Sufletul său ocolind în cerc, și nu-l va depăși. Și cu celelalte /elemente/ se petrece același lucru.

12. Iarăși atunci să vorbim în felul următor: deoarece am arătat că acest Univers senzorial există în raport cu un model, pentru a spune astfel, al /Întregului/ inteligibil, trebuie mai înainte ca și Acolo Întregul să fie *un viețuitor* și, dacă esența lui este /să fie/ „desăvîrșit”⁶¹, trebuie ca toate /Acolo/ să fie /viețuitoare/. Și Cerul trebuie să fie acolo viu și nu trebuie să fie un Cer pustiu de astrele pe care Aici le numim astfel, iar esența Cerului este aceasta.

Firește că Acolo nici Pămîntul nu este pustiu, ci cu mult mai abitir plin de viață; în el se află toate vietățile, cîte Aici se numesc „umblătoare” și „terestre”; sînt și plante desigur în cuprinsul vieții. Există Acolo și mare și întregul apei aflate în curgere și într-o viață necurmată și există și toate animalele acvatice; iar natura aerului este o parte a Universului de Acolo și există vietăți aeriene în aer, în potrivire cu Aerul însuși.

Într-adevăr, *cum ar putea să nu fie vii cele aflate în ceva viu*, atunci cînd și Aici ele sînt astfel? Cum să nu fie în mod necesar Acolo totul viu? Căci, după cum este fiecare dintre părțile mari /ale Universului/, în mod necesar la fel este și natura animalelor din ele. În ce fel Acolo ființează și este, deci, Cerul, în același fel sînt și ființează Acolo toate viețuitoarele din Cer și nu se poate ca ele să nu existe. Altminteri, nici acelea /părțile mari/ nu ar exista. Or, cel

⁶¹ *Timaios*, 31b.

care cercetează de unde provin viețuitoarele, cercetează de unde provine Acolo Cerul.

Aceasta înseamnă să cercetezi de unde provine Viețuitorul: este totuna cu a cerceta de unde provine viața, viața universală, Sufletul universal și Intellectul universal, de vreme ce Acolo nu există nici sărăcie, nici nevoie, ci *toate sînt umplute de viață și parcă dau în clocot de viață*⁶² Și este un fel de rîu al lor, curgînd dintr-un singur izvor, dar nu alcătuit dintr-un singur spirit sau căldură, *ci ca și cînd ar exista o singură proprietate cuprinzînd toate proprietățile în sine* – dulceața împreună cu mireasma, laolaltă gustul vinului de preț și puterile tuturor sucurilor, înfățișările culorilor și toate proprietățile care se fac cunoscute prin pipăit. Și există Acolo și tot ce se aude ca sunet, melodiile toate, și orice ritm...⁶³

13. Într-adevăr, nici Intellectul nu este simplu, nici Sufletul care provine din el, ci ele toate sînt diverse în măsura în care sînt simple – aceasta în măsura în care sînt necompuse, în măsura în care sînt principii și actualizări. Căci actualizarea ultimului este simplă, ca și cînd s-ar opri în loc, dar /actualizări/ ale Primului sînt toate. Iar Intellectul, mișcîndu-se, se mișcă la fel, identic și asemănător de-a pururea; totuși nu e unul și același – un singur lucru *parțial* <ἐν μέρει>, ci e toate lucrurile.⁶⁴ De vreme ce chiar și ceea ce e parțial nu e unul, ci, fiind divizat, e infinit.

Dar am putea spune că /Intellectul/ provine dintr-un anume loc și se îndreaptă spre un anume loc ca spre un ultim /scop/ ?⁶⁵ Orice intermediar este precum o linie sau precum un alt corp omogen și lipsit de varietate. Dar /atunci/ care mai este *măreția* sa? Căci dacă nu posedă nici o variație, și dacă nici o alteritate nu-l trezește ca să trăiască, nu ar putea exista activitate (actualizare)! Într-adevăr, prin nimic o astfel de constituție /statică/ nu s-ar deosebi de non-

⁶² Joc de cuvinte intraductibil, asociind pe ζωή (viață) și pe ζέοντα (care fierb). Armstrong sugerează că Plotin s-ar fi putut inspira din *Despre suflet* al lui Aristotel, I, 2, 405b, unde erau indicate anumite etimologii presocratice care asociau cele două cuvinte.

⁶³ V. discutarea acestei imagini în vol. 1, LPIFȘH, 2, 3. Cf. 30, III.8, 10 (vol. II).

⁶⁴ Adică Formele inteligibile.

⁶⁵ Accept aici corecția lui Hadot, împotriva lui Armstrong și HS, citind pronumele ca indefinite și nu ca interrogative.

actualizare! Și chiar dacă ar exista o asemenea mișcare, ea nu ar fi viață în toate privințele, ci numai într-o singură privință. *Dar trebuie ca toate să aibă viață, de pretutindeni, și să nu fie nimic care să nu fie viu.*⁶⁶

El trebuie deci să se miște spre toate lucrurile, mai degrabă să se fi mișcat spre ele. Fiindcă dacă s-ar mișca în mod simplu, ar avea doar acel /mod simplu de mișcare/. Și, sau ar fi el însuși și nu a avansat spre nimic, sau, dacă a avansat, un altul /decît el/ stă locului. Astfel încît apar două /Intelecte/. Iar dacă acesta /static/ este identic cu acela /care a avansat/, el rămîne locului ca unul singur și nu a avansat; iar dacă este diferit, a avansat printr-o alteritate și a făcut dintr-o anume identitate și o alteritate *o a treia unitate*.⁶⁷

Fiind generat însă /Intelectul/ din identitate și din alteritate, el are, conform naturii, capacitatea de a fi altul și același. Și nu sub un aspect – *altul*, ci în întregul său – altul. Căci și identitatea lui este întregul. Or, fiind *întreg identic* și *întreg diferit*, nu există nici una dintre realitățile diferite care să-i lipsească. Așadar, e în natura sa de a se preschimba în orice.

Or, dacă celelalte toate ar exista înaintea sa /a Intelectului/, el ar fi deja afectat de ele. Dar dacă ele nu există, el le-a generat pe toate sau, mai curînd, *e toate*. Nu se poate deci să existe realități, fără ca Intelectul să pună în activitate, dar să pună în activitate mereu ceva după altceva, și, ca să spunem așa, *rătăcind pretutindeni*, rătăcind și în el însuși, așa cum Intelectul autentic e menit prin natură să rătăcească în sine însuși. Pentru că el e menit prin natură să rătăcească în /ținutul/ Ființelor, dat fiind că Ființele aleargă laolaltă cu el, rătăcitorul! Căci el e pretutindeni. Are, prin urmare, o *rătăcire statornică* <μένουσα ἔχει τὴν πλάνην>. Această rătăcire a sa se petrece în „cîmpia Adevărului”, de unde el nu iese.⁶⁸ Este

⁶⁶ Reafirmare a vitalismului lui Plotin, poate și cu o referire la *Sofistul*, 249a și în general la ideea că Intelectul nu poate fi un unu omogen și fără nici o diversitate interioară.

⁶⁷ Ar apărea multiplicarea inteligibilelor pe care Plotin o interzice, 33, II.9, dar care, începînd chiar cu Porfir și mai ales cu Iamblichos, va deveni o caracteristică a neoplatonismului post-plotinian.

⁶⁸ *Phaidros*, 248b. Platon descrie lupta Sufletelor dintre care unele pleacă din „cîmpia Adevărului”. Spre deosebire de ele, la Plotin Intelectul rămîne etern Acolo.

în stare să cuprindă totul și să se facă pe sine ca un fel de loc, pentru ca să se miște, iar *locul este identic cu lucrul căruia îi e loc*.

Variată este „cîmpia” aceasta, pentru ca el s-o poată străbate! Într-adevăr, dacă ea n-ar fi variată în întregime și de-a pururea, în măsura în care nu e variată, /el/ s-ar opri. Iar dacă s-ar opri, nu ar gândi. În consecință, nici gândire nu a avut, dacă s-a oprit. Iar dacă se întîmplă asta, el *nu este*. Așadar, el e *gîndire*. Mișcarea universală umple Ființa universală, și Ființa universală, /fiind/ gîndire universală, cuprinde viața universală; și mereu /urmează/ ceva după altceva. Și orice-i al său e și la fel, și altul, iar pentru acela care distinge mereu iese la iveală alteritatea.

Întreaga sa călătorie însă e prin viață, întreaga călătorie – prin ființe vii, după cum și pentru cel care străbate Pămîntul, toate sînt pămînt, chiar dacă Pămîntul ar înfățișa deosebiri. Și Acolo, pe de-o parte, viața prin care /Intelectul călătorește/ este aceeași, dar, fiindcă ea este mereu alta, nu este aceeași. Dar el are mereu aceeași /viață/, deoarece străbate locuri diferite, fiindcă el nu se schimbă, ci conviețuiește cu celelalte realități „în același chip și sub același aspect”⁶⁹. Căci dacă „în același chip și sub același aspect” nu ar exista la celelalte, /Intelectul/ ar fi cu totul inactiv, iar /Ființa/ în actualizare și actualizarea nu ar fi nicăieri. Dar el însuși este *alte*, astfel încît el însuși este tot. Iar dacă el însuși /există/, /el/ tot; dacă nu /le tot/, nu e el însuși.

Dar dacă el e tot și e tot, fiindcă /e/ toate, și nu există nimic care să nu contribuie la toate, nu există nimic al său care să nu fie /mereu/ altceva, pentru ca, altceva fiind, să contribuie și cu acesta /la toate/. Într-adevăr, dacă /individualul/ nu este /mereu/ altceva, ci e identic cu un alt lucru, el va micșora „avuția” <οὐσία> /Intelectului total/, deoarece nu-și pune la contribuție natura sa proprie.⁷⁰

14. În ce fel este Intelectul se poate cunoaște și utilizîndu-se exemple cu caracter intelectual, anume că el nu suportă să nu fie altceva,

⁶⁹ Sofistul, 248a. Platon se referea la așa-numiții „prietenii ai Ideilor” – niște platonicieni „primitivi”, parmenidieni, care respingeau neființa.

⁷⁰ Limbajul lui Plotin este uneori mult mai concret decît redarea obișnuită în traduceri: în greaca neofilozofică οὐσία înseamnă adesea „avuție”, dar în limbajul filozofic înseamnă „Ființă”, în vreme ce συντέλεια înseamnă „contribuție în vederea unui scop comun”, de obicei o sarcină financiară, dar în limbajul filozofic, a ajuns să însemne „completitudine”, „desăvîrșire”.

precum e cazul unei unități. Căci ce fel de concept vrei să iei ca exemplu – al unei plante, ori al unui animal? Într-adevăr, dacă /Intellectul/ ar fi o unitate /simplă/, și nu această *unitate variată*, /el/ nu ar fi rațiune formatoare, iar ceea ce s-ar face ar fi Materie, dacă rațiunea formatoare nu ar deveni toate lucrurile; /e clar că el/, ajungând în tot cuprinsul Materiei, ea nu îngăduie ca vreo parte din ea să fie la fel /cu vreo alta/. De exemplu: obrazul nu este o masă unică, ci și nas, și ochi. Iar nasul nu e nici el o unitate, ci are o latură, și apoi latura cealaltă a sa, dacă urmează să fie nas. Căci dacă ar fi o unitate simplă, ar fi numai o masă /uniformă/.

Și nelimitatul se află în Intellect în acest sens, deoarece Intellectul este o unitate în sensul de *unu-multiplu* nu e unul ca o masă unitară.⁷¹ Ci e ca o rațiune formatoare multiplă, aflată în sine însăși, într-o figură unitară a Intellectului, ca într-o *figură care circumscrie* <περιγραφή>, conținând în interior *figuri care circumscriu* și, din nou în interiorul /acestora/ configurații, puteri, gândiri și diviziunea /acestora/ care nu se face după o dreaptă, ci mereu /creează noi diviziuni/ spre interior, după cum naturile Viețuitorului universal sînt cuprinse în interiorul /său/. Și iarăși /Viețuitorul cuprinde/ mereu și mereu alte /naturi/ mergînd pînă la cele mai mărunte animale și pînă la cele mai mici puteri, unde se va opri la o specie indivizibilă.

Iar diviziunea respectivă nu este a unor lucruri confuze, și totuși conducînd la o unitate a *celor-ce-sînt* /ceva/, ci aceasta este așa-numita „iubire” din Întreg, nu însă în Întregul de Aici⁷². Căci aceea de Aici este iubire provenită din lucrurile discordante, pe cîtă vreme /iubirea/ de Acolo /înseamnă/ că toate formează o unitate și că nu e cu putință să se separe. Dar – spune /Empedocle/ – *condiția de a fi din Cerul de Aici este separarea*.

15. Așadar, cine oare, văzînd această *viață multiplă, universală, primordială și unitară*, nu s-ar bucura că e în ea, disprețuindu-le pe cealalte în întregul lor? Căci viețile celelalte, de jos, beznă sînt, mici sînt, obscure și de puțin preț <εὐτελεῖς>⁷³; nu-s pure, ci le

⁷¹ Accept lecțiunea lui HS2.

⁷² Aluzie la teoria lui Empedocle. Diels-Kranz, fr. B17; 26, 5.

⁷³ HS2.

prihănesc pe cele pure. Iar dacă vei privi la acestea /de jos/, nu le mai vezi pe cele pure, nici nu le trăiești pe acelea toate laolaltă, în care nu există nimic care să nu trăiască și să nu trăiască în puritate, fără să aibă nimic rău.

Într-adevăr, relele se află Aici, fiindcă /sînt/ o urmă a vieții și o urmă a Intellectului.⁷⁴ Dar /Platon/ afirmă că Acolo se află Arhetipul care-i „de forma Binelui” <τὸ ἀγαθοειδές>, pentru că el posedă Binele în Forme.⁷⁵ Căci, întâi, există Binele, dar /Intellectul/ este bun deoarece își are viața în faptul de a contempla. El le contemplă pe cele care, contemplate fiind, sînt *de forma Binelui*, și /ele sînt/ chiar acelea pe care el le-a obținut cînd a contemplat natura Binelui.

/Formele contemplate/ au venit spre el, nu în sensul că erau Acolo, ci în sensul că el le posedă. Căci Acela /Binele/ este principiu și din Acela /vin Formele/ în acesta /în Intellect/ și acesta /Intellectul/ este cel care le creează pe ele /pe Forme/ din Acela. Într-adevăr, nu era îngăduit ca, privind /Intellectul/ spre Acela, să nu gîndească nimic și, pe de altă parte, nici /nu era îngăduit ca, privind spre Acela, să le privească/ pe cele din Acela: căci nu le-ar mai fi putut *el* genera. Căci el avea puterea de a genera de la Acela și de a se umple de zămislirile Lui, *Acela dînd ceea ce El însuși nu avea*.⁷⁶ Or, la /Intellect/ a sosit multiplicitatea de la El Unul: căci fiind incapabil să rețină puterea pe care a primit-o, /Intellectul/ a frînt-o și a împărțit în multe /puterea ce era/ una singură, pentru ca s-o poată duce astfel pe părți.

Așadar ceea ce el a generat era dintr-o putere a Binelui și era „de forma Binelui”. Și /Intellectul/ însuși era bun, format din cele „de forma Binelui” – un bine variat.

De aceea, dacă cineva l-ar asemăna cu o sferă vie, variată, fie că e un obiect cu numeroase fețe, iluminată de chipuri vii, fie că și-ar reprezenta toate Sufletele pure alergînd laolaltă spre un

⁷⁴ Armstrong și Hadot înțeleg: „...fiindcă /Aici există/ o urmă a vieții și a Intellectului”. Dar Materia, ca Rău absolut, e „urma”, ultimul termen al procesiei.

⁷⁵ *Republica*, 509a. Joc de cuvinte al lui Plotin pe care am încercat să-l redau în românește.

⁷⁶ Pronumele se referă la Bine (cum înțelege și Hadot), și nu la Intellect, cum înțelege V. Rus. V. și mai jos, cap. 17.

același punct⁷⁷ – /Suflete/ fără cusururi, ci posedînd tot ce-i al lor, și Intellectul universal șezînd pe creștetele lor, încît locul să se învăpăieze de o strălucire intelectuală – dacă omul și-ar reprezenta astfel Intellectul, fiind el *ceva*, ar privi un *altceva* cumva din afară. Este însă necesar ca, devenind el însuși Intellect, omul să se facă pe sine *contemplan*.⁷⁸

16. Nu trebuie să rămîi în ținutul acestui frumos /Univers/ multiplu; ci trebuie ca, țintind încă înspre în sus, lăsîndu-l și pe aceasta înapoi, să-l depășești /desprinzîndu-te/ nu doar de Cerul acesta, ci și de acela /inteligibil/, *întrebîndu-te cu uimire cine l-a generat și în ce fel*.

Prin urmare, fiecare /inteligibil este/ o Formă, fiecare este și ca o întipărire proprie. Dar fiind de „forma comună a Binelui” cel care dă fuga spre toate, le posedă pe toate. Căci el posedă și pe ceea-ce-este /ceva/ revărsat peste toate, posedă și fiecare viețuitor, deoarece viața comună se revarsă asupra tuturor, și probabil că ar poseda și alte /însușiri/.

Dar care este /acel lucru/ potrivit cu care /inteligibilele/ sînt bune și datorită căruia sînt bune? Pentru această cercetare ar fi probabil de folos să se înceapă din punctul următor:

Oare cînd a privit spre Bine, /Intellectul/ a gîndit că acel unu este multiplu și, unul fiind el însuși, *s-a gîndit pe sine multiplu*, împărțindu-se pe sine la sine, deoarece nu putea gîndi să fie un întreg laolaltă? Însă, privindu-L pe Acela /Unul/, el nu era încă Intellect, ci privea fără intelect.

Trebuie spus, în replică, că nici măcar nu vedea încă, ci că trăia la El, era atîrnat de El și era întors spre El; iar mișcarea aceasta, plină cu mișcarea într-Acolo și împrejurul Aceluia, a umplut Intellectul și nu mai era doar mișcare, ci mișcare *săturată și plină*. În continuare /Intellectul/ a devenit toate lucrurile și a cunoscut acest lucru prin conștiință de sine; deja el era Intellect, fiind săturat, pentru ca să posede ceea ce va vedea; privindu-le însă pe acestea în

⁷⁷ Armstrong (VII, p. 137) sugerează că Plotin ar fi putut vedea, poate la Alexandria, o imagine-reprezentare a zeilor hinduși cu multe fețe, care i-ar fi inspirat această imagine.

⁷⁸ Deși textul e atestat de toate manuscrisele, a părut echivoc și a fost corectat în chip diferit de editori. Am preferat să urmez textul manuscriselor.

lumina sosită de la Dătătorul inteligibilelor și dăruind el /lumina mai departe/.

De aceea, se spune că *Acela este nu numai cauza Ființei, ci și a capacității de a o vedea pe aceasta*.⁷⁹ După cum Soarele, fiind pentru cele senzoriale cauza capacității de a fi văzute și de a deveni, este cumva și cauza vederii – nu există /fără Soare/ nici vedere, nici devenire – tot astfel natura Binelui, fiind cauza Ființei și a Intellectului și lumină, prin analogie pentru cele vizibile și pentru văzătorul de Acolo, nu e nici cele-ce-sînt /ceva/, nici Intellect. Ci El e cauza acestora, înzestrînd cu faptul de a gîndi și⁸⁰ de a fi gîndite în lumina sa pe cele-ce-sînt /ceva/ și Intellectul. Așadar, /Intellectul/ s-a născut în timp ce se umplea, *era*, odată ce era plin și, simultan, s-a desăvîrșit și a văzut. Dar principiul lui era Acela care exista înainte de a se fi umplut /Intellectul/; un alt principiu, însă, ca și cum venit din afară, era cel care-l umplea, de la care /Intellectul/ se umplea, de parcă era întipărit.⁸¹

17. Însă în ce fel erau aceste /Forme/ în Intellect și /cum erau ele/ însuși /Intellect/, atunci cînd ele nu se aflau Acolo în Cel care îl umplea /pe Intellect cu Forme/ și nici, pe de altă parte, în însuși cel care era umplut? Căci atunci cînd încă nu se umpluse, nu le avea! *Răspund că nu este necesar ca, lucrul pe care cineva îl dă, pe acela să-l aibă, ci trebuie ca în asemenea cazuri să-l considerăm pe dăruitor superior, iar pe cel dăruit – inferior dăruitorului*. În acest fel /cînd dăruitorul nu posedă proprietățile pe care le dăruie/ este generarea în cele-ce-sînt /ceva/. Mai întîi trebuie să existe ființarea în actualizare, iar realitățile care urmează trebuie să fie, în virtualitate, cele de dinaintea lor.⁸²

⁷⁹ *Republica*, 509b. Este vorba despre analogia platoniciană a Binelui (identificat de Plotin cu Unul) cu Soarele.

⁸⁰ Conjectură considerată necesară de mai mulți editori pentru sublinierea analogiei Binelui cu Soarele. V. Hadot, p. 130.

⁸¹ „Primul principiu” (sau început) este Binele care creează Intellectul nedesăvîrșit; cel de-al „doilea principiu” este tot Binele care, acum, „umple” Intellectul și-l desăvîrșește, cînd acesta contemplă.

⁸² Am comentat acest pasaj în „Paradoxe du Mal et «ressemblances de famille»” în *Chora*, 5/2007.

Or, *primul este mai presus de realitățile secunde*, și dăruitorul e mai presus de cel dăruit, căci e mai valoros. *Dacă, prin urmare, ceva e mai înainte de actualizare, el este mai presus de actualizare, astfel încât este mai presus de viață*. Dacă deci există viață în acesta /Intellect/, dăruitorul a dat, desigur, viață, dar el este mai frumos și mai nobil decât viața. Avea, așadar, /Intelectul/ viață și nu avea nevoie de cineva *variat* care să i-o dea. Iar viața era o urmă a Aceluia, nu era însă /viața/ Aceluia.

Privind, deci, spre Acela, /viața/ era nedeterminată, dar, după ce a privit într-Acolo, a căpătat *determinații*, deși Acela nu avea vreo determinație. Căci, privind imediat spre ceva unitar, ea e determinată de acesta și posedă în sine o determinație, o limită și o Formă. Și Forma se află în cel configurat, dar Cel care l-a configurat era lipsit de configurație. Iar determinația nu e din afară, ca și când /Intelectul/ ar fi circumscris de o mărime, ci *era o determinație a întregii acelei vieți care e multiplă și fără margini*, de parcă ea ar ilumina în afară, ieșind dintr-o astfel de natură. Nu era viața unui individual; căci /în acest caz/ ar fi fost deja determinată ca /viața/ unei *entități indivizibile*. Totuși, a fost determinată. Era deci determinată ca /viața/ unui *unu-multiplu*⁸³ – căci fusese determinat și fiecare dintre multiple; din pricina multiplicității vieții, ea a fost determinată ca o multiplicitate; invers, din pricina determinației, /a fost determinată ca/ o unitate.

Ce înseamnă că /viața/ „a fost determinată ca o unitate”? /Înseamnă că a fost determinată ca/ *un Intellect*.

Ce înseamnă /că a fost determinată/ ca o multiplicitate? /Înseamnă că a fost determinată ca/ *multe Intelecte*. Căci toate /Formele/ sînt Intelecte, și, pe de-o parte, există Intelectul universal, pe de alta – Intelectele individuale.

Dar oare, dacă Intelectul universal cuprinde fiecare Intellect individual, îl cuprinde pe cel individual ca pe un mereu același /individual/? Atunci ar cuprinde un unic Intellect! Or, dacă sînt multe Intelecte /individuale/, trebuie să existe o diferență /între ele/.

Iarăși însă, în ce fel fiecare Intellect individual posedă diferența? Răspund că are diferența în faptul că /Intelectul individual/ a fost făcut *în totalitate să fie și unul singur*. Căci *Întregul unui Intellect individual*

⁸³ „Unu-multiplu” este Intelectul. Vezi vol. I, pp. 85-89.

oarecare nu este același /cu Întregul/! <οὐ γὰρ ταὐτὸν ὅτουοῦν τὸ πᾶν.>⁸⁴

Viața era, prin urmare, o putere universală, dar privirea ce venea de Acolo este *puterea /creatoare/ a tuturor*.⁸⁵ Iar Intelectul care se năștea s-a manifestat ca acestea toate. Dar El /Unul/⁸⁶ s-a înscăunat deasupra lor nu ca să se întemeieze /pe Sine/, ci ca să întemeieze „*Forma Formelor*”, a acelora primordiale <εἶδος εἰδῶν>⁸⁷, deși El era Neformă. Și Intelectul este în raport cu Sufletul o lumină față de acesta din urmă, așa precum Acela este /o lumină/ față de Intelect. Or, când Intelectul determină Sufletul, îl face rațional dându-i urma /realităților/ pe care el /Intelectul/ le posedă. Dar și Intelectul este o urmă a Aceluia.

Însă, de vreme ce Intelectul este Formă și în extensie, și în multiplicitate, Acela /Unul/ este *fără configurație și fără Formă*. În acest fel El creează Forma. Dacă însă Acela ar fi Formă, *Intelectul ar fi rațiune formatoare*.⁸⁸ Era însă nevoie ca Primul să nu fie multiplu

⁸⁴ *Locus desperatus*. Deși textul manuscriselor (pe care l-am urmat, la fel ca Armstrong și Hadot) pare clar, unii editori precum Kirchhoff, Bréhier, Ciliento l-au emendat, schimbând genitivul cu un dativ, ceea ce a dat: „Căci Întregul /Intellect/ nu este identic cu un Intellect individual oarecare.” Această interpretare, gramatical optimă, pare însă să contrazică teza lui Plotin asupra identității tot-parte în inteligibil. Theiler păstrează textul manuscriselor, dar admite o construcție a pronumelui ταὐτὸν cu genitivul, ceea ce este cu totul contrar gramaticii. Acceptând și textul manuscriselor, și gramatica, și luând genitivul ca posesiv, lucrurile nu devin deloc clare, deoarece se poate traduce și în felul următor (cum face Armstrong, dar nu Hadot): „ceea ce este identic la un Intellect individual oarecare /cu un alt Intellect individual/ nu este Întregul /Intellect/. „Or, în cazul raportului specie-gen, partea comună /identică/ a speciilor este tocmai genul.” De asemenea, cred că explicația oferită de Hadot, pentru o traducere asemănătoare cu a mea, nu se susține. Sensul frazei lui Plotin ar putea fi următorul: Intelectul individual este Intelectul universal în latență, și nu în actualizare: prin urmare Întregul acestui individual nu este identic cu Întregul total (complet actualizat). Cf. 43, VI.2, 20. V. LPIFS 4, 3, pp. 89-90.

⁸⁵ Cf. 10, V.1, 7 (vol. 1) și 49, V.3, 15.

⁸⁶ În pofida masculinului, ὁ δὲ desemnează aici Unul, și nu Intelectul. V. Rus crede că e vorba despre Intelect, vezi nota 846, vol. III.

⁸⁷ Formulă preluată de la Aristotel, *Despre suflet*, III, 8, 432a, unde Intelectul este numit astfel.

⁸⁸ Dacă înțelegem acest pasaj în sensul că, în absența Unului, întreaga ierarhie s-ar deplasa cu un termen în jos, rezultă că „rațiunea formatoare” e o ipostază în sine, intermediară între Intelect și Suflet.

în nici un chip. Căci /*altminteri*/ *multiplicitatea Sa ar depinde din nou de un altul, situat înaintea Sa.*

18. Sub ce aspect sînt însă realitățile din Intellect „de forma Bine-lui”? Oare /sînt astfel/ în măsura în care fiecare este Formă, sau în măsura în care sînt frumoase, sau din ce alt punct de vedere? Dacă tot ceea ce vine dinspre Bine poartă o urmă și o întipărire a Aceluia sau /e desprins/ din Acela, după cum ceea ce vine din foc este o urmă a focului și ceea ce vine din dulce e o urmă a dulcelui, atunci sosește și la Intellect o viață de la Acela (căci ea s-a constituit din actualizarea/energia sosită de la Acela). În acest caz, dacă Intellectul își datorează existența Aceluia, iar frumusețea Formelor este de Acolo, toate ar fi „de forma Binelui”- și *viața, și Intellectul, și Forma.*

Dar care anume este elementul comun? Fiindcă nu e suficient să sosească de la Acela pentru ca să fie identic. Căci elementul comun trebuie să fie în ei. Într-adevăr, /ceva/ ar putea să fie non-identic, deși provine de la identic, sau, fiind dat în același fel în realitățile care îl primesc, respectivul element ar putea deveni diferit /în fiecare dintre ele/. De altfel, ceva este dat *la prima actualizare*, altceva este dat *prin prima actualizare* și altceva cel care depinde de acestea.

Răspund că nimic nu se opune ca ele să fie „de forma Binelui” într-un mod particular, și mai ales într-un alt mod. Care este acela potrivit cu care /Intellectul este de „forma Binelui”/ în cea mai mare măsură?

Mai întîi trebuie însă cercetat lucrul următor: oare viața este bună în măsura în care chiar Acesta este viața⁸⁹, viața văzută ca *simplică și despuiată* /complet/ <ψαλή>? Răspund că /este bună/ în măsura în care este viață venind de la El.

Dar expresia „venind de la El” înseamnă altceva decît o astfel de viață /simplică/? Din nou, deci, /întrebăm/: ce este o astfel de viață? Răspund: /e o viață/ a Binelui.

Dar nu e /viața/ Lui, ci vine din El. Or, dacă în viața aceea ar intra influxul provenit de la Acela <ἐνίοι τὸ ἐξ ἐκείνου>⁹⁰, și dacă /asta/

⁸⁹ S-ar părea că Plotin atribuie aici Binelui un fel de viață, ceea ce alteori îi refuză. De fapt, nu Binele (Unul) trăiește, ci El produce o energie, o viață simplă, care, determinîndu-se prin reconversie, devine Ființă și Intellect.

⁹⁰ Adopt corecția lui Hadot și Cilento, care îl urmează pe Ficino. Lectiunea manuscriselor urmată de HS și Armstrong: ἐνίοιτο ἐξ ἐκείνου. Subiectul

este viața autentică și dacă nimic nevrednic nu poate fi declarat a proveni de la Acela, /atunci/ în măsura în care ea este viață, trebuie declarată bună; iar în cazul Intellectului adevărat – acela primul – este necesar a spune că el este un bine⁹¹. Și e limpede că și fiecare Formă e bună și e „de forma Binelui”, în măsura⁹² în care are ceva bun, fie comun, fie mai curînd altceva /în fiecare caz/, fie că există un /bine/ primordial mai întîi, și apoi unul care vine în continuare și este secundar. Deoarece am acceptat, într-adevăr, că fiecare lucru are un *bine anume* în esența lui și că din pricina acestuia e bun – căci și viața era bună nu *pur și simplu*, ci fiindcă a fost declarată *autentică* și fiindcă provenea de la Acela, iar Intellectul /era considerat bun fiind declarat/ *Intellect autentic* – trebuie ca în ele să se vadă un element de identitate.

Într-adevăr, cînd există lucruri diferite, dacă se predică despre ele ceva identic, nimic nu oprește ca acest /identic/ să se afle în esența lor; și totuși, el poate fi conceput cu mintea ca separat – de pildă „animalul” în cazul „omului” și al „calului”, ori „caldul” în cazul „apei” și al „focului”; în primul caz /„animal”/ e luat ca gen; în celălalt caz, /„caldul”/ e atribuit în mod primar /„focului”/, și în mod secundar /„apei”. Altminteri, fiecare din cele două sau fiecare /dintre predicate în general/ ar fi numite „bune” doar în virtutea unui nume comun.

Așadar, Binele se află în esența lor /a Formelor/? Răspund că fiecare /Formă/ este „bine” în *întregul ei*, și Binele nu revine unui singur aspect /al ei/ <ὅν καθ' ἑν>. Cum așa? Oare le revine ca părți? Dar Binele este fără părți.

Răspund că El /Binele/ este unul singur; dar o /Formă/ este /bine/ într-un fel, o alta – într-alt fel. Căci și actualizarea primă este un bine, și ceea ce este definit în urma ei, este un bine, și la fel sînt ambele.

propoziției devine atunci „viața autentică”: „dacă în viața aceea ar intra viața autentică de la Acela...”

⁹¹ Ἀγαθόν înseamnă și „bun”, și „bine”, iar Plotin utilizează, cred, ambele semnificații.

⁹² Punctuație diferită la unii editori, care pun punct după „de forma Binelui” și fac din propoziția următoare o interogativă.

Prima /viața/ este un bine, fiindcă este generată de El, celălalt /Intelectul/ fiindcă este *un univers* provenit de la El, ultima /Forma/, fiindcă este ambele.

Prin urmare, acestea provin de la El, fără să fie nici unul identic /cu El și între ele/, precum, dacă de la același om ar proveni vocea, mersul și încă ceva, toate ar fi bine ordonate. Sau Aici se întâmplă așa ceva, fiindcă există ordine și ritm! Dar Acolo ce există?

Însă s-ar spune că Aici întregul ajunge să fie frumos *din afară*, lucrurile /și ordinea/ care le ordonează fiind diferite; Acolo însă chiar ele sînt /ordinea/. Dar de ce sînt chiar ele /ordinea, „binele“/? Nu trebuie să părăsim /cercetarea/, chiar dacă sîntem încredințați că ele provin de la Bine! Căci sîntem datori să acceptăm că cele care provin de la Acela sînt de mare preț, însă rațiunea vrea să priceapă: *în ce constă binele lor?*

19. Oare vom atribui atunci judecata /noastră/ năzuinței și Sufletului și, încrezîndu-ne în sentimentul acestuia, vom spune că obiectul năzuinței lui este un bine? Dar *de ce* anume el năzuiește, noi nu vom mai cerceta? Cum de aducem demonstrații pentru fiecare lucru, dar Binele Îl cedăm năzuinței?

Multe lucruri ni se par stranii /în cazul de față/: mai întîi, că Binele este unul dintre relative. Apoi, există mulți subiecți care năzuiesc – fiecare către altceva. Cum să decidem, luîndu-ne după cel care năzuiește, dacă /obiectul năzuinței sale/ este mai bun? Însă pesemne că nu vom cunoaște „mai binele“, atîta vreme cît ignorăm Binele.

Dar oare vom defini Binele după virtutea fiecărui lucru?⁹³ *În acest fel Îl vom reduce la Formă și rațiune*, desigur, procedînd noi corect. Dar ajungînd Acolo, ce vom spune, dacă vom cerceta în ce fel sînt bune Formele însele? Pe cît se pare, la existențele inferioare am putea recunoaște o atare natură /a Binelui/, deși ea nu este pură /acolo/ – dat fiind că nu e primordială – *printr-o comparație cu lucrurile încă mai rele* /decît cele avute în vedere/. Dar Acolo unde nu există deloc rău, iar existențele mai bune sînt *realități în sine*, vom ajunge la încurcătură.

⁹³ Referire la Aristotel, *Etica nicomahică*, 1, 7, 1098a.

Deoarece raționamentul îl caută pe „de ce este”, dar *Formele sînt bune de la sine însele*, oare din acest motiv întîmpină /raționamentul/ dificultăți, pentru că /în acest caz/ „de ce este” e totuna cu „faptul că este”? Fiindcă, dacă am invoca o altă cauză /a dificultății/ – Zeul –, dificultatea rămîne similară, de vreme ce *raționamentul nu ajunge Acolo*. Nu trebuie însă să părăsim /cercetarea/, în caz că, într-un fel mergînd noi pe o altă cale, ni s-ar ivi ceva /plauzibil/!

20. Fiindcă deocamdată sîntem neîncrezători în *tendențele* /Sufletului/ în vederea stabilirii a *ce este* sau *cum este* /ceva/, oare trebuie să recurgem la judecăți și la termenii contrari, precum „ordine”–„dezordine”, „proporție”–„disproporție”, „sănătate”–„boală”, „formă”–„inform”, „ființare”–„nimicire”, în general, „constituire”–„distrugere”? Or, cine s-ar putea îndoi că, dintre acestea, primii termeni din fiecare cuplu nu se află în specia binelui?

Însă, dacă aceștia sînt astfel, este necesar ca și ceea ce produce acești termeni /pozitivi/ să fie plasat în partea binelui. Iar în acest caz în specia binelui /se vor afla/ virtutea, Intelectul, viața și Sufletul, măcar cel rațional. *Așadar, /vor fi tot acolo/ și obiectele la care Sufletul rațional năzuiește!*

De ce atunci să nu ne oprim la Intelect – ar putea spune cineva – și să stabilim că acesta este Binele? Într-adevăr, Sufletul și viața sînt urme ale Intelectului și Sufletul tinde spre Intelect. Sufletul judecă deci și tinde spre Intelect, atunci cînd judecă faptul că dreptatea e mai bună decît nedreptatea și că fiecare specie de virtute este mai bună decît specia /corespunzătoare/ de viciu, iar acordarea de precumpănire se referă la aceleași caracteristici la care se referă și alegerea sa.

Dar dacă Sufletul năzuiește *numai* la Intelect, ar fi probabil nevoie de mai multă argumentare din partea celor care vor să arate că Intelectul nu este *ultimul* și că nu toate aparțin Intelectului, în vreme ce Binelui îi aparțin toate! Într-adevăr, nu toate ființele care nu posedă Intelect caută să dobîndească Intelectul, în timp ce ființele care posedă Intelect nu se opresc /la el/, ci caută mai departe Binele. Apoi, Intelectul provine din raționament, pe cîtă vreme Binele stă înaintea rațiunii. Iar dacă acele /ființe/ năzuiesc la viață și tind să-și continue mereu existența și activitatea, obiectul dorit nu ar

fi luat ca Intellect, ci ca Bine, ca plecat din Bine și ducînd la Bine. De fapt și viața /este înțeleasă/ la fel.

21. Prin urmare, care este *acel lucru unic* prezent în toate acestea care îl face pe fiecare să fie bun? Iată cum se poate prinde curaj /pentru a răspunde/: Intellectul și viața aceea sînt de „forma Binelui”, iar năzuința pentru ele /e și ea astfel/ în măsura în care ele sînt „de forma Binelui”. Le numesc „de forma Binelui”, deoarece sînt o actualizare a Binelui, ori mai degrabă sînt o actualizare venită din Bine⁹⁴, iar /Intellectul/ e deja o actualizare definită.

Și ele sînt pline de strălucire și sînt urmărite de Suflet, deoarece vin de Acolo și iarăși se duc într-Acolo, ca fiindu-i proprii, nu ca bune. Fiind „de forma Binelui” nu trebuie de aceea respinse. Cineva însă se ferește de lucrul propriu, dacă nu ar fi bun, chiar dacă îi e propriu. Deoarece /altminteri/ și alte lucruri aflate departe /de el/ și inferioare l-ar putea stîrni.

Iubirea insistentă se îndreaptă spre ele nu atunci cînd sînt ceea ce sînt, ci atunci cînd, deja fiind de Acolo ceea ce sînt, preiau și *un Altceva*. După cum, în cazul corpurilor, cînd există o lumină amestecată /în corpurile/, totuși e nevoie și de o altă lumină /externă/, pentru ca lumina din ele, culoarea, să iasă la iveală⁹⁵; la fel și în cazul realităților de Acolo, chiar dacă ele posedă multă lumină, e nevoie și de o altă lumină superioară /lor/, pentru ca și acele realități să fie văzute și de către ele însele, și de către un altul.

22. Atunci cînd vezi această lumină, atunci ești stîrnit spre realitățile inteligibile și, lipindu-te de lumina care aleargă pe suprafața lor, te bucuri, după cum și la corpurile de Aici nu materiile-substrat le iubim, ci frumusețea manifestată la ele. Căci fiecare realitate este ceea ce este în sine. Or, ea devine dorită atunci cînd Binele o colorează, ca și cînd i-ar da grație și iubire pentru fapăturile care o doresc.

Așadar, Sufletul primind la sine „revărsarea” <ἀπορροή>⁹⁶ sosită de Acolo e stîrnit; el dansează în delir, e pătruns de dorințe

⁹⁴ Teoria celor două actualizări. V. LPIFȘH. 6, 1, pp. 116-117.

⁹⁵ *Timaios*, 67c.

⁹⁶ *Phaidros*, 251b.

și devine iubire. Mai înainte nici măcar spre Intellect nu se punea în mișcare, deși acesta e frumos. Căci *frumusețea lui e amorțită, înainte de a primi lumina Binelui*, iar Sufletul „cade înapoi”⁹⁷ de la sine și stă amorțit față de orice, iar de Intellect nu-i pasă. Dar când la el ar sosi de Acolo ceva ca o căldură, se înviorază, se deșteaptă și cu adevărat prinde aripi. El /se îndreaptă/ spre ce-i e vecin și apropiat, cu toate că, fiind plin de uluire, se duce totuși spre *altceva*, de parcă devine mai ușor prin amintire. Și cât timp există ceva mai presus lucrului prezent, se înalță prin natură /peste acesta/, înălțându-se sus datorită Celui care îi dă iubirea. *Și chiar peste Intellect se înalță, dar nu poate să zboare peste Bine*, pentru că nu există nimic mai presus.⁹⁸

Dacă însă rămîne la nivelul Intellectului, *contemplă desigur realități frumoase și venerabile, dar nu posedă încă pe deplin ceea ce caută*. El se apropie parcă de un chip, desigur frumos, dar neînstare încă să stînească privirea, fiindcă nu-i vine grația ce răzbate pe deasupra frumuseții. De aceea și aici trebuie afirmat că frumusețea este mai curînd *ceea ce strălucește pe deasupra proporției decît proporția* și că acesta /care strălucește/ este lucrul demn de iubire.

Din ce pricină strălucirea se regăsește mai degrabă la un chip viu, dar e o urmă la cel mort, chiar dacă chipul nu și-a pierdut încă proporțiile din carne?⁹⁹ *Iar făpturile vii sînt mai frumoase decît statuile*, chiar dacă ultimele sînt mai proporționate! Și o ființă vie mai urîtă este mai frumoasă decît frumosul din statuie! /De ce?/ Răspund că *ceea ce e viu este mai de dorit*. Iar asta se întîmplă fiindcă are Suflet. Iar asta fiindcă este în mai mare măsură „de forma Binelui”. Iar asta, fiindcă /Sufletul/ este colorat cumva de lumina Binelui și, fiind colorat, s-a deșteptat, a devenit ușor și face să fie ușor ceea ce posedă; și, pe cât îi este cu putință, îl face bun și îl deșteaptă...

23. Acolo însă, nu trebuie deloc să ne minunăm dacă Ceea ce Sufletul urmărește, dacă Ceea ce dăruiește Intellectului lumina și,

⁹⁷ Phaidros, 254b. Armstrong notează (PA, VII, p. 156) contextul diferit al citării: „La Platon e vorba despre uimirea «vizitiului» care își amintește de frumusețea Formei la vederea iubitului.”

⁹⁸ Deși ierarhic Sufletul este mai jos decît Intellectul, el este mai mobil decît acesta: în căutarea Binelui (Unului), el poate să depășească Intellectul.

⁹⁹ Cf. I, 16, 1, vol. I, p. 159. v. și I.P.I.F. I.: „Plotinși Vulgata estetică neo-pitagoreică”.

întîlnindu-l, stîrnește urma Sa, posedă o astfel de putere, dacă îl trage către sine și îl recheamă din orice rătăcire, pentru ca să se astîmpere lîngă El. Căci *dacă toate provin din Ceva, nu există nimic deasupra Acesteia*, dar toate Îi sînt mai prejos. Or, cum să nu fie Binele cea mai bună dintre realități?

Iar dacă este necesar ca natura Binelui să fie cea mai autosuficientă pentru sine, fără nevoie de orice altceva, pe care alta, în afara Acesteia, ai putea-o afla – Ea care era ceea ce este înaintea celorlalte, atunci cînd nici răul nu exista încă? Iar dacă relele sînt ulterioare, *aflate în cele care nu participă la /Bine/ în nici un fel*¹⁰⁰ și care sînt *ultimele*, și dacă nu există nimic dincolo de rele înspre mai rău, relele s-ar așeza pe poziția contrară Lui, neadmițînd un termen mediu în relația de contrarietate.¹⁰¹

Așadar, acesta ar fi Binele: într-adevăr, ori nu există în general bine, ori, dacă e necesar să existe, Acesta ar fi, și nu altul. Iar dacă ai susține că nu există /bine/, atunci nu ar exista nici rău; *așadar, prin natură lucrurile ar fi indiferente pentru alegere*. Dar această consecință este imposibilă.

Celelalte lucruri pe care le numim „bune” /se reduc/ la Acesta, în timp ce el /nu se mai reduce/ la nimic altceva.

Atunci, ce anume face El, dacă este astfel? Răspund că a făcut Intellectul, a făcut viața, /a făcut/ Sufletele pornind de la Intellect și restul lucrurilor, care participă la rațiune, sau la viață, sau la Intellect. Cine, dar, ar putea spune despre Acela care e „izvorul și începutul”¹⁰² acestora în ce fel este El bun și cît de bun este?

Dar acum El ce mai face? Răspund că le păstrează în existență pe acelea; pe cele care gîndesc le face să gîndească și pe cele care trăiesc le face să trăiască; El *le insuflă* <ἐμπνέειν> Intellect, le insuflă viață și, dacă ceva nu poate să trăiască, /îi insuflă/ ființare!

¹⁰⁰ E vorba despre Materie, situată, cum se vede, pe poziția contrară Binelui și care nu are nici un fel de participare la Bine.

¹⁰¹ E vorba despre Răul absolut, identificat de Plotin cu Materia. Vezi 51, II, 9. Nu există între Bine și Rău un termen comun, un „substrat”, ceea ce Plotin va explica în tratatul 51. Ele sînt contrarii pur și simplu pentru că se află la capetele seriei – Binele e primul, iar Răul ultimul.

¹⁰² *Phaidros*, 249d. Citat scos din context: contextul diferit la Platon se referă la Suflet, care este numit „izvorul și începutul mișcării”.

24. Dar nouă ce ne face? Să vorbim din nou despre *lumină*, arătînd ce este lumina prin care strălucește Intellectul, la care Sufletul participă. Sau, lăsînd acest punct pentru mai tîrziu, mai întîi vom întîmpina dificultățile următoare:

Oare, fiindcă este obiectul năzuinței altcuiva, este numit Binele „bine”, și, fiind obiectul năzuinței cuiva, este un bine pentru acela, dar cînd /e obiectul năzuinței/ tuturor, spunem că este Binele?

Răspund că cineva ar putea produce o mărturie despre existența Binelui /în acest mod/, *dar trebuie ca obiectul năzuinței însuși să posede o atare natură*, pentru ca pe drept să aibă parte de o astfel de denumire /ca cea de „bine“/!¹⁰³

Și oare subiectele năzuitoare năzuiesc, deoarece primesc ceva, sau deoarece se bucură de obiectul năzuinței lor? Iar dacă primesc ceva, ce anume este? Iar dacă /năzuiesc/ pentru că se bucură, de ce se bucură de Acesta /Bine/, și nu de altceva? Aici dilema este /de a ști/ dacă Binele există deoarece este *familiar* subiectului năzuitor, sau din ce alt motiv.

Și oare Binele este de regulă /binele/ altuia, sau Binele este bine și pentru Sine?¹⁰⁴ Sau ceea ce /El/ este bine, nu pentru Sine e bine, ci în mod necesar e bine pentru altcineva?

Și pentru care natură este El bine? Există însă o anumită natură pentru care nu există nici un bine?

Dar nu ar trebui lăsat deoparte nici punctul următor, pe care l-ar invoca un *ins nesuferit*: „Ei, voi aceștia – ar replica el – ce vă tot împăunați cu cuvinte, plimbîndu-le de sus în jos, spunînd că viața este un bine, Intellectul – un bine, și /un bine e și/ *ceva* mai presus de acestea? De ce ar fi un bine Intellectul? Sau de ce acela care gîndește Formele însele ar avea vreun bine atunci cînd le contemplă pe fiecare în parte? Căci, chiar dacă ar fi înșelat și totuși i-ar plăcea aceste /Forme/, pesemne că le-ar numi un „bine” și /ar numi bună/ și viața, pentru că ea e plăcută; dar, dacă nu ar resimți

¹⁰³ Cf. *Met.*, L, 7, 1071a: „Tindem spre un lucru deoarece el pare frumos, mai curînd decît el pare frumos, deoarece tindem spre el.” Binele, frumosul etc. sînt calități intrinseci ale lucrurilor și nu reprezentări ale noastre despre ele. E un principiu anti-empirist și anti-relativist al filozofiei platonico-aristoteliciene, preluat desigur și de Plotin.

¹⁰⁴ Firește, în acest caz, Binele nu ar mai fi autosuficient și deci nu ar mai fi Bine absolut.

plăcere, din care motiv le-ar numi „bune”? Sau /de ce ar numi un „bine”/ faptul că el există? Căci ce profit ar obține din faptul de a exista? Și care ar fi deosebirea între a fi și a nu fi deloc, dacă nu ai așeza drept cauză a acestor /diferențe/ iubirea de sine? Încît rezultatul este că susținerea /că respectivele sînt/ bunuri este luată în calcul din pricina acestei înșelătorii naturale și a fricii de nimicire.”¹⁰⁵

25. Platon amestecă plăcerea în scopul /ultim/, considerînd, așa cum scrie în *Philebos*, că *binele nu e nici simplu, nici plasat numai în Intellect*.¹⁰⁶ Probabil că, sesizînd această dificultate, el n-a plasat binele cu totul în partea plăcerii și a procedat cu dreptate. De asemenea, Platon nu s-a gîndit nici că trebuie considerat un bine Intelectul lipsit de plăcere, nevăzînd în el nimic care să stîrnească /Sufletele noastre/.

Probabil că nu astfel /a gîndit el/¹⁰⁷, ci /s-a referit la amestec/, fiindcă a socotit că binele, avînd o atare natură în Sine însuși, *trebuie cu necesitate să fie obiect al bucuriei* și că obiectul năzuinței pentru cel care tocmai îl întîlnește sau l-a întîlnit trebuie să ofere complet bucuria, astfel încît, pentru cel care nu are bucurie, nu există nici bine; rezultă că, dacă bucuria revine celui care năzuiește, ea nu există la Primul /Bine/¹⁰⁸, astfel încît nici binele/ nu există pentru Primul Bine/. Ceea ce nu e absurd: căci *Platon căuta nu Primul Bine, ci pe al nostru*. În general, deoarece acesta este diferit /de Binele prim/, există la /Platon Binele divin/ care este diferit de cel /omenesc/ *care e deficient și probabil compus*. De aici și expresia că „genul neasociat și pur”¹⁰⁹ nu posedă nici un bine, ci El este /Binele/ în chip diferit și mai măreț!

¹⁰⁵ Cu alte cuvinte – spune acest „îns nesuferit” – nu binele, ci plăcerea este principiu. Cum se vede imediat, Plotin se va referi la *Philebos*, unde Platon discută această problemă.

¹⁰⁶ *Philebos*, 21d-22a și 61b-d.

¹⁰⁷ Platon se referea în continuare la intelectul uman, și nu la cel divin, împotriva căruia nu ar fi valabilă obiecția că nu este binele, așa cum se spune explicit la 22c. Plotin ia în considerare această distincție, pentru a salva ideea sa că Binele prim este perfect simplu. Vezi *in fra*.

¹⁰⁸ Primul Bine nu mai are la ce tinde mai departe; deci înseamnă că pentru Bine nu există bine. Platon – observă Plotin – vorbește despre binele omenesc, parțial, care tinde mai departe și la care, deci, există mai bine.

¹⁰⁹ *Philebos*, 63b. Aceeași expresie desemnînd însă Materia în 26, III.6, 9, vol. II, p. 157. Evident, Plotin scoate cu totul din context sensul platonician,

Or, binele trebuie să fie obiect al năzuinței, însă nu trebuie să devină bine pentru că este obiect al năzuinței, ci devine obiect al năzuinței pentru că e un bine.¹¹⁰

Există atunci oare, chiar pentru ultima existență <τὴν ἐσχάτην>¹¹¹, un /bine/ înaintea sa și oare mereu suișul îl dăruie pe cel care-i deasupra, ca să fie un bine pentru ceea ce-i dedesubt (dacă suișul nu ar părăsi raportul în care se află, ci ar urca întotdeauna /de la mai mic/ la mai mare)? Dar ascensiunea se va opri în cazul ultimei existențe, după care nu se mai poate concepe ceva mai înalt; iar Acesta va fi Primul /Bine/, cel esențial, acela în mod fundamental /bine/, cauză, de asemenea, pentru celelalte lucruri.

Într-adevăr, pentru Materie /binele este/ forma – dacă /Materia/ ar avea senzație, s-ar bucura /primind forma/ –, pentru corp /binele/ este Sufletul – căci nici n-ar putea exista, nici nu s-ar putea păstra /altfel/ – iar pentru Suflet /binele este/ virtutea. Mai sus se află Intellectul, iar deasupra acestuia este acea Natură pe care am declarat-o primă. Și toate acestea produc ceva pentru lucrurile /subordonate/ căroră ele le stau drept bine: unele produc ordine și armonie, altele – deja viață, altele – cugetare și viață bună; pentru Intelect însă, Binele /prim produce ceva/ despre care afirmăm că ajunge la el, atît pentru că /acel ceva/ este o energie ieșită din El, cît și pentru că El dă în fapt /Intellectului/ ceva numit „lumină”. Vom vedea mai târziu ce anume este aceasta.

26. Or, cel care e menit prin fire să simtă de la sine, dacă sosește la el binele, e în stare să/-l/ cunoască și să vorbească /despre el/.¹¹² Ei bine, ce se întîmplă dacă e înșelat? Trebuie, deci, să existe o asemănare /a lui cu binele/ potrivit cu care e înșelat. Iar dacă se întîmplă aceasta, acel /lucru asemănător/ ar fi pentru el bine,

transferînd expresia asupra Unului și considerînd că „genul mixt” din *Philebos* are în vedere numai binele omenesc.

¹¹⁰ Aristotel, *Met.*, XII, 7, 1072.

¹¹¹ Termenul se referă aici la ultima existență, „privind în sus”, și nu în jos – la Bine deci, și nu la Materie, așa cum a înțeles – greșit – Armstrong, PA, VII, p. 165. Hadot ia termenul ca pe un comparativ: „ce qui est inférieure”, p. 151.

¹¹² Altă traducere posibilă: „îl cunoaște și spune că îl posedă”. Text neclar și emendabil.

pornind de la care el este înșelat¹¹³. Deoarece, atunci cînd binele /autentic/ ar sosi la el, el se îndepărtează de lucrul de către care el este înșelat. Și năzuința oricui, și suferința sa mărturisesc că există un bine al fiecăruia. Lucrurilor neînsuflețite binele le este dat de către altceva, în vreme ce năzuința celui însuflețit produce urmărirea /binelui/, după cum pentru cei morți îngrijirea și atenția sosesc de la cei vii, în timp ce la oamenii vii prevederea vine de la ei înșiși.

Și /omul/ e încredințat că a întîlnit /binele/, cînd ceva devine mai bun, cînd /omul/ nu se mai răzgîndește în privința-i, cînd capătă împlinirea, cînd rămîne acolo și nu mai caută altceva. De aceea, plăcerea nu este autosuficientă: căci ea nu se bucură mereu de același obiect! Într-adevăr, nu rămîne același obiect ceea ce plăcerea /caută/ iarăși, încît mereu este altul lucrul pe care ea îl place.

E necesar deci ca binele pe care omul îl alege să nu fie pasiunea avută de cel care /îl/ întîlnește. De aceea, cel care consideră că această pasiune este binele, rămîne gol, avînd numai pasiunea pe care ar putea-o deține pornind de la bine. Așa se explică de ce omul nu ar putea avea pasiunea fără să posede obiectul /binelui respectiv/: de pildă, să se bucure de prezența unui copil atunci cînd acesta nu este prezent. Și cred că nici cei pentru care binele se află în satisfacția trupească nu s-ar putea bucura că mănîncă fără să mănînce, nici că fac dragoste fără să se împreuneze cu femeia pe care o doresc, sau în general cînd nu fac /ce doresc/.

27. Dar ce anume sosește la fiecare lucru, încît acesta să aibă ceea ce i se cuvine? Să afirmăm că /are ceea ce i se cuvine/ cînd îi sosește forma. Căci /ceea ce i se cuvine/ Materiei este forma, iar virtutea este formă pentru Suflét.

Dar oare forma aceasta *prin faptul că e proprie* reprezintă un bine pentru acel lucru, iar năzuința acestuia este *pentru ceea ce îi este propriu* <τὸ οἰκεῖον>?¹¹⁴ Nu! Căci propriu este *asemănătorul*, și chiar dacă cineva l-ar dori și s-ar bucura de asemănător, încă nu ar poseda binele!

¹¹³ Suprimat de Harder (PH), poate fără motiv suficient. Problema este de a ști ce se întîmplă cînd cineva numește „bine” ceea ce se dovedește apoi că nu este un bine.

¹¹⁴ Teorie stoică, vezi SVF I, 197 și SVF III, 178.

Dar oare vom spune că nu e ceva propriu /unui lucru/, atunci cînd vorbim despre binele /său/? Răspund că trebuie judecat prin ceea ce e *superior* obiectului propriu și *ceea ce e mai bun decît el*; în raport cu acesta /subiectul/ se află în virtualitate. Căci dacă ceva este în virtualitate în raport cu altceva, el este lipsit de acesta din urmă; dar lucrul de care este lipsit i-e superior celui dintîi și îi este lui binele. Or, Materia este dintre toate cele existența cea mai deficitară, iar *forma de la urmă* stă în vecinătatea ei. Căci /ea vine/ după Materie, dacă /parcurgem drumul/ în sus.

Iar dacă un lucru este un bine pentru sine însuși, cu atît mai mult ar fi un bine pentru el *desăvîrșirea* sa <τελειότης>, *forma* și *latura* sa mai bună. Și /e un bine/ fiind astfel pentru natura sa proprie, dar și, de asemenea, fiindcă el face bine.

Dar de ce un lucru va fi un bine pentru sine însuși? Oare fiindcă /el/ este propriu sieși în cea mai mare măsură? Nu! *Ci fiindcă există /la el/ o anumită parte a binelui*. De aceea lucrurile pure și mai bune sînt mai proprii lor însele. În consecință, este absurd de cercetat pentru ce un lucru bun este un bine pentru sine însuși, de parcă, în raport cu sine, ar fi dator să iasă din natura sa și să nu se iubească pe sine ca pe un bine!

Dar în ceea ce privește *ceea ce e simplu* trebuie cercetat acest punct: anume dacă există ceva propriu sieși și dacă El este un bine pentru Sine, acolo unde nu există inerent în nici un chip ba ceva, ba altceva.

Or, acum, dacă e potrivit ce s-a spus, /e/ și că suișul înapoi surprinde binele ca situat într-o anumită natură; și nu năzuința produce binele, ci năzuința /există/, fiindcă /există/ bine. Ceva ajunge la cei care îl dobîndesc și există plăcere în timpul dobîndirii /binelui/. Dar trebuie cercetată propoziția: „chiar dacă plăcerea nu urmează /binelui/, tot trebuie ales binele.”¹¹⁵

28. Trebuie studiat acum ceea ce rezultă din argumentul /acesta/: dacă pretutindeni ceea ce sosește ca bine este o formă, și dacă pentru Materie binele este o *formă unică*¹¹⁶, oare ar putea dori

¹¹⁵ Aristotel, *Etica nicomahică*, K, 3, 1174a.

¹¹⁶ Ficino, urmat de Cilento, Theiler (PH) și de Hadot, p. 155, au citit ἐν (este în) în locul ultimului cuvînt ἐν (unul, unic), ceea ce duce la traducerea următoare: „și dacă binele este în Materie ca formă.”

Materia, dacă ea ar poseda dorință, să devină numai formă? Dar, dacă /ar dori/ aceasta, ar dori să piară!

Însă orice lucru își caută sieși binele. Dar probabil că /Materia/ nu va căuta să fie Materie, ci /va căuta/ pura existență! Or, avînd aceasta, va voi să îndepărteze de sine răutatea.

Însă în ce fel posedă Răul năzuința spre bine?¹¹⁷ Răspund că, de fapt, *nu am plasat Materia în condiția de a năzui*, ci argumentul *a presupus-o numai /în această condiție/, dîndu-i senzație*, dacă ar fi posibil ca cei care păstrează Materia /ca ipoteză/ să-i dea /și senzație/. Or, sosind asupra-i forma, precum *un vis de bine*, /ea/ a ajuns într-o condiție mai bună.

Dacă, prin urmare, Răul este Materia, s-a cercetat.

Dar dacă /ea/ mai e și altceva, de exemplu, viciul, dacă ființarea ei ar căpăta senzație, oare încă ceea ce-i e propriu în raport cu ceea ce e superior va fi binele? Răspund că nu viciul era cel ales, ci lucrul stricat de viciu.¹¹⁸ Iar dacă ființarea /Materiei/ și Răul sînt identice, oare în ce fel va alege acesta binele?

Însă măcar, dacă Răul va căpăta senzația de sine, oare se va iubi pe sine? Dar în ce fel să fie obiect al iubirii ceea ce nu-i bine <τὸ μὴ ἀγαθόν>?¹¹⁹ Căci nu am stabilit ce e binele prin intermediul „propriului”!¹²⁰ Acestea stau astfel!

Dar dacă binele este pretutindeni formă și dacă este mai mult formă pentru realitățile care suie mai mult – căci Sufletul este mai

¹¹⁷ V. Aristotel, *Fizica*, I, unde sînt criticați Platon și platonistii care dau Materiei năzuința spre Bine. Plotin îl apără pe Platon, arătînd în ce sens trebuie luată „năzuința” Materiei.

¹¹⁸ Nimeni nu alege ceva rău, ca rău, ci alege ceva considerat bun, dar care poate fi compromis de viciu. Plotin vrea să arate că Materia e Răul și că acesta nu participă la Bine în nici un fel.

¹¹⁹ Urmez pe Armstrong și H-S2. Lecțiunea manuscriselor, urmată de H-S1, PH, Hadot, are „în ce fel să nu fie obiect al iubirii ceea ce nu-i obiect al iubirii?”

¹²⁰ Propoziție tradusă destul de diferit: Armstrong: „for we certainly did not identify the good with the kindered”. Hadot: „En fait nous n'avons pas placé le bien dans la catégorie de ce qui est propre à un être.” Sensul este, după opinia mea următorul: dacă binele ar fi fost ceea ce îi este propriu unui lucru, orice lucru ar fi tins spre ceea ce îi este propriu, și atunci cu atît mai mult spre sine. Deci Materia s-ar fi iubit pe sine.

mult formă decît este forma trupului, iar în cazul Sufletului, o parte /este formă/ mai mult, o alta – cu mult mai mult, iar Intellectul /este mai mult formă/ decît Sufletul – *Binele s-ar apropia de opusul Materiei*; de exemplu, de orice lucru care e purificat și dezbracă /Materia/ după puțină, dar cel mai mult /se apropie/ de cel care se dezbracă de orice ține de Materie. Așadar, natura Binelui, fugind de întreaga Materie, ori mai curînd în nici un chip și nicicum învecinîndu-se /cu ea/, *ar fi dat fuga spre Natura fără formă, de la care provine prima Formă*. Dar despre acestea vom vorbi mai tîrziu.

29. Însă, dacă plăcerea nu ar urma binelui, dar ar exista ceva înainte de plăcere, datorită căruia există plăcerea, din care pricină nu e /acesta/ un obiect al iubirii? Răspund că, atunci cînd vorbim despre „obiect al iubirii”, deja am vorbit despre plăcere. Dar dacă va exista /un astfel de obiect/, este posibil să nu fie demn de iubire, deși există? Or, dacă se întîmplă așa ceva, atunci cînd binele este prezent, subiectul care îl posedă nu îl va cunoaște că /îl posedă/, deși are senzație. Răspund: ce oprește ca el și să-l cunoască /că-l posedă/, și să nu fie stîrnit în alt fel, dincolo de faptul de a-l poseda? Ceea ce s-ar întîmpla cel mai mult cu ființa mai chibzuită și mai puțin în nevoie!

De aceea, nu l-ar putea reveni Primului /plăcerea, cunoașterea, stîrnirea/, nu numai fiindcă El este simplu, dar și fiindcă e plăcută dobîndirea a ceva ce lipsește.

Dar și aceasta e limpede pentru cei care au eliminat în prealabil celelalte /dificultăți/ rămase și care au nimicit *argumentul rezistent* /de mai înainte/: acesta este al omului care se întreabă ce profit ar avea omul cu Intellect dinspre partea Binelui, om care nu e impresionat dacă aude argumentele /de mai sus/, deoarece ori nu posedă înțelegerea lor, ori aude /numai/ un nume, ori înțelege altceva /ca fiind/ fiecare dintre ele, ori caută ceva senzorial, așezînd binele în lucruri materiale sau altele asemenea.

Împotriva acestuia trebuie spus că, atunci cînd disprețuiește /ideea că Intellectul e un bine/, este de acord /implicit/ să considere un anume bine pentru sine; dar, dacă are dificultăți să știe în ce fel /este acest bine/, el îl potrivește cu conceptul /de „bine”/ pe care îl are el însuși. Căci nu este cu puțină să spui „asta nu /e Binele”/

fiind cu totul lipsit de experiența și gândirea /Binelui/! *Dar pesemne că el are intuiția profetică a ceea ce este mai presus de Intellect!*¹²¹

Apoi, dacă cineva, îndreptându-și mintea spre Bine sau spre ceea ce e în apropierea Lui, Îl ignoră, să se ducă spre conceptul /Binelui/ pornind de la contrarii. Sau el va stabili că nici ignoranța nu e un rău? *Și totuși toată lumea alege să gândească și se mîndrește, deoarece gîndește. O dovadă o reprezintă și senzațiile care doresc să fie cunoașteri.*¹²²

Or, dacă intelectul este nobil și frumos și mai ales primul Intellect /este astfel/, ce reprezentare ar putea avea cineva, dacă ar fi în stare, despre Părintele și Tătăl acestuia? Însă disprețuind faptul de a fi și de a trăi, adversarul nostru pledează contra sa și a tuturor pasiunilor sale. Iar dacă cineva este scîrbit de viața care e amestecată cu moarte, e scîrbit de un astfel de /compus/, *nu de viața autentică!*

30. Acum se cuvine să vedem, intrînd cu totul în atingere cu Binele, dacă plăcerea trebuie să fie amestecată cu Binele și dacă viața nu este desăvîrșită cînd cineva ar privi cele divine și mai ales principiul lor.

Or, a considera Binele constînd din Intellect ca un substrat și din afectarea Sufletului sosită din gândire este opinia cuiva *care nu consideră compusul ca fiind capătul și nici Binele însuși.*¹²³ În acest caz Binele ar fi Intellect, iar noi ne-am bucura în posesia Binelui. Și aceasta ar fi o opinie despre Bine. Dar ar exista și o alta, în afara acesteia, care, amestecînd plăcerea cu Intellectul, susține că /Binele/ este o unitate-substrat rezultată din ambele, pentru ca noi să posedăm Binele după ce am dobîndit sau am văzut un astfel de Intellect. Căci „genul neasociat și pur” nu poate nici să ajungă /Bine/, nici să fie eligibil ca Bine.

Dar cum s-ar putea amesteca Intellectul cu plăcerea *într-o singură unitate completă de natură?* Este însă limpede pentru oricine că plăcerea trupească nu ar putea fi de nimeni gîndită în stare să

¹²¹ Adică are intuiția că Unul (Binele) nu poate fi afirmat. Altminteri, Plotin spune că nimeni nu poate susține în mod serios că Intellectul nu e un bine, deoarece omul gîndește binele prin Intellect; deci cele două se potrivesc, se întîlnesc.

¹²² V. Aristotel, *Met.*, A,1.

¹²³ Acest cineva e desigur Platon din *Philebos* pe care Plotin căuta să-l explice și să-l justifice.

se amestece cu Intelectul. Dar nici acele bucurii ale Sufletului ce ar fi iraționale, nu /ar fi în stare/!

Însă un *anume /element/*, cum s-ar zice, *răspîndit deasupra* <ἐπι-θέον>¹²⁴ trebuie să urmeze oricărei activități, dispoziții, dar și vieții; potrivit cu acel element pentru /dispoziția/ care se dezvoltă după natură există lucrul care i se opune și un ceva amestecat cu contrariul său, care nu îngăduie ca viața să-și aparțină sieși. Dar pentru cealaltă /dispoziție/ există acțiunea „pură și curată”¹²⁵, viața într-o dispoziție luminoasă; considerînd o astfel de dispoziție a Intelectului ca fiind plăcută foarte și cea mai preferabilă, /ei, platonicienii/ spun că ea este amestecată cu plăcerea *din pricina dificultății de a o denumi în mod propriu*. La fel, /Platon/ face ca și restul numelor, căpătînd sens metaforic, să ne apară plăcute – „beat de nectar”¹²⁶, „la ospăț și la sărbătoare”¹²⁷; pe deasupra, „Tatăl zîmbi”¹²⁸ și nenumărate alte asemenea rostiri ale poeților.

Într-adevăr, Acolo există și starea de mulțumire, obiectul celei mai mari iubiri și al dorului necuprins care nu au devenire, nici nu se află în mișcare; dar există și Cauza care le dăruie culoare, luminează și strălucește. De aceea /Platon/ adaugă și adevăr *amestecului*, îl face pe Măsurător să stea înaintea /adevărului/; afirmă că de Acolo vin în amestec *proporția și frumusețea* și că se duc la frumos.¹²⁹ Încît noi am putea /trăi/ potrivit cu acest /Principiu/ și ne-am afla de partea acestuia <ἐν τούτου μοίρα>.¹³⁰

Dar cu adevărat obiectul năzuinței noastre, într-un alt fel, /sîntem/ noi înșine pentru noi înșine, care ne conducem pe noi înșine la cel mai mare bine pentru noi înșine – acesta este proporția, frumosul și Forma necompusă <ἀσύνθετον>¹³¹, o viață luminoasă, intelectuală, frumoasă!

¹²⁴ Alți editori citesc: ἐπιθέτον, „adăugat”.

¹²⁵ *Philebos*, 52d.

¹²⁶ *Banchetul*, 203b.

¹²⁷ *Banchetul*, 247a – ușor parafrizat.

¹²⁸ Formula homerică, *Iliada*, V, 426. Se vede de aici, mai întîi că Plotin considera miturile lui Platon asociabile poeziei; apoi că Homer era și el considerat „filozof”, exprimînd metaforic adevăruri ascunse.

¹²⁹ *Philebos*, 64b-65a.

¹³⁰ Finalul textului incert, uneori emendat de editori. Am adoptat formula și traducerea propuse de Theiler (PH) și nu textul manuscriselor, <ἐν τούτῳ μοίρα> > urmat de alți editori, care au interpretat diferit fraza.

¹³¹ Textul manuscriselor are σύνθετον, adică „compusă”, acceptat de unii editori HS1, Hadot, emendat de alții, precum HS2, Armstrong etc.

31. Or, deoarece toate sînt frumoase prin Acela care se află înaintea lor și are lumina, Intellectul /posedă/ strălucirea activității intelectuale, prin care iluminează natura. Iar Sufletul posedă puterea îndreptată spre viață, de vreme ce o viață mai abundentă vine spre el. S-a înălțat deci /Intellectul/ Acolo și a rămas cu iubirea de a sta lîngă Acela.

Și întorcîndu-se Sufletul, acela care e capabil, după cum a cunoscut și a văzut, astfel s-a bucurat de priveliște și a fost uluit de cîte lucruri erau de văzut. Și a văzut, cumva uluit și, avînd în sine ceva din El, s-a bucurat și, în această condiție, s-a umplut de dor, după cum cei stîrniți de portretul iubitului doresc să-l vadă pe iubitul însuși. *Și așa după cum Aici, cei îndrăgostiți se dichisesc ca să se asemene cu iubitul*¹³², aduc la asemănare și trupurile /făcute/ mai alese și Sufletele, încît să nu ajungă mai prejos în cumpătare și orice altă virtute proprie iubitului – altminteri ar fi alungați de asemenea iubiți – or, acești îndrăgostiți sînt cei în stare să se unească /cu iubitul/; în același fel și Sufletul îl iubește pe Acela, fiind stîrnit de Acela să-l iubească de la început. Și acel Suflet care are iubirea la îndemînă, nu așteaptă amintirea frumuseților de Aici; avînd iubirea, chiar dacă nu știe că o are, caută mereu vrînd să se întoarcă spre Acela și disprețuindu-le pe cele de Aici; văzînd frumusețile din tot acest Univers vizibil, le disprețuiește, fiindcă vede că ele se află în carne și trupuri, pîngărite de actuala lor locuință, despărțite prin mărimi /corporale/ și nefiind Frumusețile în ele însele. Căci acestea din urmă, așa cum sînt ele, *nu ar îndrăzni să se afunde în noroiul trupurilor, mînjindu-se pe sine și să se facă nevăzute!*

Și cînd /Sufletul/ le va vedea pe acestea de Aici scurgîndu-se în lături, deja știe foarte bine că ele posedă de Altundeva /frumusețea/ ce se răsfrînge pe deasupra lor. Apoi el este purtat într-Acolo, fiind grozav în a descoperi ceea ce iubește și nu se oprește înainte de a-l poseda, dacă nu cumva i-ar înlătura cineva chiar iubirea aceasta. Iar cînd vede că toate sînt frumoase și adevărate, devine mai puternic, fiind plin de viață autentică și devenind el însuși ceea-ce-este /ceva/ cu adevărat, căpătînd înțelegere autentică, se simte aproape de ceea ce căuta demult.

32. Unde, deci, se află Cel care a creat o frumusețe atît de măreață, o viață atît de măreață și care a zămislit Ființa? Vezi frumusețea

¹³² Cf. 1, 1.6, 9, (vol. 1), nota 45.

de pe Forme, ele însele cu toatele pline de varietate: e frumos să te oprești Aici. Dar cel care e la nivelul frumosului trebuie să privească /pe Acela/ de unde provin acestea și de unde s-au făcut ele frumoase!

Or, trebuie ca Acela să nu fie nici una dintre aceste /Forme frumoase/. *Căci va fi una dintre ele, va fi o parte din ele.* /El nu e/ nici vreo astfel de Formă, nici vreo putere, nici, de asemenea ansamblul /puterilor/ generate și existente Aici, ci /El/ trebuie să fie deasupra tuturor puterilor și deasupra tuturor Formelor.¹³³ *Principiul este Neformă*, nu e ceva care are nevoie de Formă, ci Acela de unde provine orice Formă intelectuală. Căci cel generat, dacă a fost generat, ar trebui să devină un *ceva* și ar avea o *formă proprie*. Dar cel pe care nimeni nu l-a făcut, ar putea oare fi făcut să fie un *ceva*?

El nu e nici unul dintre cele-ce-sînt /ceva/ și /este/ toate. Nu este nici unul, fiindcă cele-ce-sînt /ceva/ Îi sînt posterioare; *este toate, însă, fiindcă ele provin din El.* Dar ce mărime ar avea El, putînd să le facă pe toate? Răspund că El ar fi nemărginit, dar, dacă este nemărginit, nu ar putea avea nici o mărime! Căci mărimea se află în lucrurile care vin la urmă de tot. Și e necesar ca El însuși, dacă va face și mărimea, să *nu* aibă mărime. Căci ceea ce e mare după Ființă nu e cantitate. Dar ceva, venit după El, ar putea avea mărime. Mărimea Lui înseamnă că nimic nu e mai puternic decît El și că nu poate fi egal /cu El/. Într-adevăr, cu care dintre ceea ce-I aparține ar putea vreun /alt/ lucru ajunge egal, atunci cînd acesta nu are nimic egal /cu El/?

Iar faptul că El este etern și că ajunge la toate nu-L face să fie măsură /pentru lucruri/, dar nici nemăsură: într-adevăr, cum ar putea El măsura celelalte lucruri? Nu este deci nici figură. Însă tocmai orice lucru dorit căruia nu i-ai putea percepe nici figură, nici formă ar fi cel mai dorit și cel mai iubit, și iubirea /pentru el/ nemăsurată ar fi! Căci în acest caz iubirea nu este limitată, fiindcă nici obiectul iubirii /nu este/, ci iubirea pentru Acesta ar fi nemăsurată! Astel încît și frumusețea Lui este într-alt fel și *este frumusețe pe deasupra frumuseții!*

¹³³ Spre deosebire de Armstrong, cred că „Aici” desemnează lumea senzorială. Plotin descrie succesiunea „celor trei lumi” și faptul că Unul (Binele) nu se poate confunda nici cu vreo Formă, nici cu ansamblul lumii senzoriale.

Căci nefiind nimic /determinat/, ce fel de frumusețe este /El/? Fiind obiect al iubirii, El ar fi cel care naște frumusețea. /El/ e, așadar, o putere – floarea oricărei frumuseți, creatoare de frumusețe.¹³⁴ Căci El naște frumusețea și o face mai frumoasă prin prisosul de frumusețe de la Sine, încît El este principiul și limita frumuseții. Fiind El principiul frumuseții, creează frumosul al cărui principiu este, și *creează frumosul nu cu Formă*. Însă chiar dacă ceea ce naște este fără Formă, totuși, într-un alt fel, acesta are Formă. Căci numita „Formă” este „Formă” numai în altceva, dar luată în sine ea este Neformă. Așadar, capătă formă ceea ce participă la frumos, nu frumusețea.

33. De aceea, atunci cînd se vorbește despre frumusețe, trebuie mai abtîrînit fugit de o atare formă și nu trebuie reprezentată înaintea ochilor, pentru ca să nu cazi dinspre Frumos, ajungînd la ceea ce e numit /frumos/ printr-o participare întunecată /la el/. Iar *Forma fără figură* <ἄμορφος εἶδος> e frumoasă, dacă e Formă – cu atît mai mult cu cît ai dezbrăca-o de orice figură, de exemplu de cea din raționament, prin care spunem că un concept se distinge de un altul, precum că „dreptatea și cumpătarea, deși diferite între ele, ambele sînt frumoase”. Atunci cînd Intelectul gîndește ceva aparte, el e diminuat, chiar și dacă el ar cuprinde laolaltă toate /obiectele/ din domeniul inteligibil. Dacă gîndește /pe rînd/ fiecare /obiect inteligibil/, posedă atunci o singură Formă inteligibilă. Dacă le privește pe toate laolaltă, /posedă/ un fel de formă variată; se află încă tot în deficit. /Se întreabă/ atunci în ce fel trebuie să contemple pe Cel care se află deasupra /inteligibilului/ preafrumos, variat și nevariabil la care năzuiește Sufletul, care nu spune de ce Îl dorește pe unul ca acesta. Dar raționamentul spune că El este în mod autentic /obiectul iubirii/, dacă natura Binelui și a Celui mai vrednic de iubire se află în ceea ce-i cu desăvîrșire fără formă.

De aceea, cînd îi arăți Sufletului orice lucru /senzorial/, înălțîndu-l pe acesta spre Formă, Sufletul va căuta altceva mai sus de /Formă/, pe Acela care a dat Formă.

Și raționamentul spune că ceea ce are figură, figura și Forma sa sînt un tot delimitat de măsură, dar acesta nu e totul, nu e

¹³⁴ Se poate traduce și: „El e, așadar, o putere pentru orice, o floare pentru frumusețe.”

autosuficient, nici frumos de la sine, căci și el este amestecat. Trebuie deci ca aceste /Forme/ să fie frumoase, dar ceea ce e cu adevărat /frumos/, sau *suprafrumosul*, să nu fie delimitat de măsură. Iar dacă e așa, El nu e configurat, nici nu e Formă. *Primul /Frumos/ și /Frumosul/ de primă instanță sînt, așadar, Neformă, iar Frumusețea este Acela – natura Binelui.*

O dovadă o aduce și experiența îndrăgostiților: atîta timp cît /dorința/ se află în acel om care are tipul senzorial, /omul/ încă nu iubește. Cînd însă omul desprins de acela, el însuși fiind în sine, zămislește un aspect non-senzorial în Sufletul indivizibil, atunci crește iubirea. El caută să-l privească pe iubit, pentru ca acela să-l învioreze pe cel care se veștejea. Iar dacă ar înțelege că trebuie să treacă spre ceea ce e mai lipsit de formă, va năzui către Acela. Și /este/ ceea ce a simțit dintr-un început: iubirea pentru o mare lumină pornită de la o strălucire întunecată. *Căci urma Neformei este Formă.*

Acesta, prin urmare, naște Forma, nu Forma pe El; și o naște cînd s-ar ivi pe acolo Materia. În mod necesar, Materia este cea mai îndepărtată /de El/, pentru că ea nu posedă de la sine nici măcar una dintre formele cele mai de pe urmă. Or, dacă Materia nu este obiect al iubirii, ci /este astfel/ ceea ce este format prin intermediul Formei, apoi Forma de deasupra Materiei venită de la Suflet, dacă Sufletul este în mai mare măsură Formă și este în mai mare măsură obiect al iubirii, Intelectul e mai mult Formă decît Sufletul și încă mai vrednic de iubire, atunci cea dintîi natură a Frumosului trebuie considerată Neformă.

34. Și nu mai trebuie să ne minunăm dacă cel care creează dorurile cele grozave este desprins cu totul chiar și de Forma inteligibilă. De vreme ce și Sufletul, atunci cînd ar cunoaște o iubire intensă pentru Acela, dezbracă orice formă pe care o are, și oricare ar fi /forma/ inteligibilului din sine /o dezbracă/. Căci nu e cu puțință ca cineva care posedă altceva și acționează în legătură cu acel lucru să *vadă și să fie pus în armonie*. Ci este necesar ca /*natura Sufletului*/ ¹³⁵ să nu aibă nici ceva rău, dar nici ceva bun și nimic altceva la îndemîină, pentru ca să-L primească *ea singură pe Cel singur*. ¹³⁶

¹³⁵ V. vol. I, LPIF § G, 5 (p. 41).

¹³⁶ Cf. 9, VI.9, 11 (vol. 1, p. 311)

Iar cînd natura Sufletului ar avea norocul să-L întîlnească și El ar veni la ea, mai curînd cînd, fiind prezent, El s-ar ivi dacă ea ar arăta spatele celor prezente, atunci ea se gătește să fie cît se poate de frumoasă și se îndreaptă spre asemănarea /cu El/. (Gătirea și aranjarea sînt cumva limpezi pentru cei care se gătesc.) Văzîndu-L ea în sine ivindu-se *pe neașteptate* (nu mai există nimic între ei, nici nu mai sînt doi, ci ambii – unul; căci nu i-ai mai putea distinge, cît timp El este prezent, fapt pe care-l imită și iubii de Aici care vor să se contopească), ea nu-și mai percepe corpul, fiindcă este în El, nici nu afirmă că ea însăși este altceva; într-adevăr, /nu-i/ nici om, nici viețuitoare, nici existență, nici univers (căci contemplarea acestora cumva i-ar abate atenția), nici n-are timp de ele, nici nu le vrea, ci, căutîndu-L pe El, Îl întîmpină cînd e prezent, și pe Acela Îl privește în locul ei. Cine fiind ea, /Îl/ privește? Nici măcar asta n-are timp să vadă!

Atunci nu L-ar mai schimba pe El pentru nimic din toate, nici dacă cineva i-ar dărui întreg Cerul, dat fiind că nu există nimic mai bun, nici un bine mai mare. Și nici nu dă fuga mai sus; toate celelalte sînt proprii unui /Suflet/ care coboară, chiar dacă ar fi /în sine/ înalte. Astfel că atunci deține dreapta judecată și știe că Acesta este cel la care a năzuit; atunci stabilește că nu există nimic mai bun decît El. Căci Acolo nu te poți înșela.

Sau unde ar putea întîlni ceva mai adevărat decît Adevărul? Ceea ce /natura Sufletului/ spune că /El/ este, /aceea/ El este; *mai tîrziu* o spune, *în tăcere* o spune și, fericită, nu se înșală că e fericită. O spune fără ca trupul să-i fie ațîțat, ci devenind ceea ce era cîndva, cînd era fericită. Dar toate cele care înainte îi plăceau – slujbe, ori măriri, ori avuții, ori frumuseți, ori științe – pe toate le evocă disprețuindu-le; or, n-ar putea să le evoce astfel, dacă nu ar fi întîlnit realități mai bune decît ele. Și nici nu se teme că va păți ceva; ea nici măcar nu /le/ vede deloc cînd este laolaltă cu El. Iar dacă și restul preocupărilor sale va pieri, ea vrea asta, ea o dorește mult, pentru ca să fie singură cu El. La atîta fericire ajunge!

35. O astfel de condiție are natura Sufletului în acel moment, *încît disprețuiește chiar și faptul de a gîndi*, pe care în alt timp îl prețuise, fiindcă a gîndi înseamnă o mișcare, dar Sufletul nu vrea să se miște. Și nici măcar pe Acela pe care Îl vede *nu-l afirmă*, deși

Intelect devenind Sufletul, el Îl privește – devenit, ca să spunem așa, „intelectualizat” <νοωθεῖσα> și ajuns în „locul inteligibil”.¹³⁷ Or, când ajunge în acel /loc/ și este alături de el, posedând inteligibilul, gîndește; dar în momentul cînd l-ar vedea pe acel Zeu, înlătură deja totul.

La fel se întîmplă cu cineva care, după ce intră într-o casă variată și în acest fel frumoasă, privește fiecare dintre lucrurile variate dinăuntru și le admiră, înainte de a-l vedea pe stăpînul casei; dar, odată ce-L vede și se bucură fiindcă El nu este în rînd cu natura podoabelor din casă, ci e vrednic de o viziune autentică. Atunci, lăsînd deoparte celelalte lucruri, numai pe El L-ar privi în restul timpului. Apoi, privindu-L și nedezipindu-și privirea, nu mai vede o priveliște datorită continuității vederii, ci va amesteca vederea proprie cu viziunea, astfel încît lucrul văzut în el mai înainte s-a făcut vedere; cît despre toate celelalte priveliști, le-ar da uitării!

Imaginea aceasta ar putea, probabil, păstra analogia, cu condiția să nu fie om cel care stă înaintea privitorului frumuseților din casă, ci un anume Zeu, acesta neivindu-se pentru vederea /ochilor/, ci umplînd Sufletul celui care contemplă.

Și e cu putință ca Intelectul să aibă, pe de o parte, puterea de a gîndi, în măsura în care privește la /inteligibilele/ din sine; pe de altă parte, /are/ puterea /de a contempla/ printr-o *intuiție imediată* și o *receptare directă*, în măsura în care /acele existențe/ *sînt mai presus de sine*, putere potrivit cu care și mai înainte numai a văzut; dar, văzînd, mai tîrziu a căpătat inteligență și este /de acum/ una.

Și prima putere este viziunea unui Intelect cu inteligență, dar cealaltă aparține unui Intelect îndrăgostit, cînd își iese din minți – „îmbătat de nectar”¹³⁸! Atunci, îndrăgostit fiind, se destinde în fericire prin săturare. Și e mai bine ca el să fie mai curînd beat decît prea treaz în raport cu o astfel de beție.

Însă acel Intelect vede, pe rînd, unele realități la un anume moment, altele – pe altele? Nu. Rațiunea care instruieste produce devenirea aceasta /în timp/, dar cealaltă /Intelectul/ posedă etern faptul de a gîndi, deși îl posedă și pe cel de a nu gîndi; însă /el poate/ să-L privească pe Acela în alt chip /decît prin gîndire/.

¹³⁷ *Republica*, 508c și 517b.

¹³⁸ *Banchetul*, 203b, unde Platon se referă la Poros.

Într-adevăr, privindu-L, el are creaturile și le simte născându-se și fiind în el. Și, dacă le vede, se spune că gîndește, dar pe Acela urmează să-l gîndească ca fiind în putere. Iar natura Sufletului, parcă amestecînd și pierzînd Intelectul ce rămîne în ea, sau mai curînd Intelectul ei vede cel dintîi; viziunea ajunge la ea și cei doi devin unul singur.

Iar Binele este întins peste ei și, în potrivire cu alcătuirea ambilor, dă fuga asupra lor, stă deasupra-le, dîndu-le un simțămînt și o priveliște fericită care îi unește. Îi înalță atît de sus, încît ei nu mai sînt într-un loc, nici în altceva unde prin fire ceva e în altceva. Căci nici El /Binele/ nu este *undeva*. „Locul inteligibil” se află în El, *dar El nu e în altceva*.¹³⁹ De aceea, nici Sufletul nu se mai mișcă în acel moment, pentru că nici El /nu se mișcă/. Și nu e deci nici Suflet, fiindcă Acela nici nu trăiește, ci se află deasupra faptului de a trăi. Nu e nici Intelct, fiindcă /Acela/ nici nu gîndește. Căci trebuie ca /Sufletul/ să se asemene /cu El/. Or, *El nici măcar nu gîndește că nu gîndește!*

36. Celelalte chestiuni sînt clare, chiar s-a spus ceva și despre acest subiect. Totuși acum mai trebuie vorbit /despre el/ pe scurt, dacă vrem să pornim din acel punct, dar să avansăm prin raționamente:

Cunoașterea sau atingerea Binelui este lucrul suprem și, spune /Platon/, este „cunoaștința supremă” <μέγιστον μάθημα>; el nu se referă la faptul de a privi la El ca la o cunoaștință /pozitivă/, ci la faptul de a afla mai înainte unele lucruri în legătură cu El.¹⁴⁰ Într-adevăr, și analogiile ne învață, și eliminarea /atributelor pozitive/, și cunoașterea celor provenite de la El, și ascensiunea treptată. Ne poartă spre El purificările, virtuțile, buna orînduire, urcușul în inteligibil, așezarea deasupra acestuia și ospățul cu cele de Acolo!

Oricine ajunge deodată văzător și viziune – el însuși pe sine văzîndu-se și văzînd și restul –, ajungînd Ființă, Intelct și „Viețuitor complet”, nu L-ar mai putea privi din afară. Ajungînd aici, este aproape /de Bine/ iar acest „în continuare” și „aproapele”

¹³⁹ V. nota 88. Deși Plotin utilizează pronumele masculin și nu pe cel neutru, este vorba despre Bine (Unu), și nu despre Intelct. Pentru Plotin Intelctul este consubstanțial cu „locul inteligibil” și se află în Unu, care, fiind principiu absolut, nu se mai află în nimic.

¹⁴⁰ *Republica*, 505a.

deja aruncă văpaie peste întreg inteligibilul. Acolo lași deoparte orice cunoștință; pînă într-un anume loc ai primit învățătura. Fiind așezat în Frumusețe, gîndești pînă acolo unde te afli. Dar, fiind purtat dincolo de chiar *talazul însuși al Intellectului*, *luat pe sus de valul umflat al acestuia*, ai văzut pe neașteptate, fără să vezi în ce fel; ci viziunea, umplîndu-ți ochii de lumină, nu te-a făcut ca prin lumină să vezi altceva, ci ceea ce vedeai era ea – lumina!

Căci nu era în el, pe de o parte, obiectul vederii, pe de alta – lumina Lui, nici Intelectul, pe de o parte, și obiectul inteliecției, pe de alta, ci exista o iluminare care le năștea pe ele pentru mai tîrziu, lăsîndu-le să fie cu El. *El, iluminare numai, năștea Intelectul, fără să se stingă pe Sine atunci cînd îl năștea*, ci rămînînd El însuși, în vreme ce Intelectul se naște, deoarece există /Binele/. Căci dacă nu ar fi fost Ceva de acest fel, /Intelectul/ nu s-ar fi constituit.

37. Unii /filozofi/, dacă îi dau Lui gîndire, nu i-au dat /gîndirea lucrurilor/ inferioare și a celor care decurg din ea.¹⁴¹ Însă acest lucru este absurd – spun unii – ca El să nu cunoască celelalte existențe.¹⁴² Însă ceilalți filozofi, neaflînd ceva mai nobil decît /Binele/, i-au dat să fie Gîndirea de sine, de parcă prin gîndire El urma să fie mai mareț, iar faptul de a gîndi să fie mai bun decît ceea ce este El luat în sine însuși, fără ca El însuși să facă nobilă gîndirea.¹⁴³ Căci prin ce anume va avea măreția, prin gîndire sau prin El însuși? Dacă prin gîndire, El însuși nu va avea măreție, sau mai puțină /măreție/. Dacă însă o va avea prin sine însuși, El va fi desăvîrșit înainte de gîndire și nu se desăvîrșește prin gîndire.

*Iar dacă /are măreția/ pentru că este actualizare și nu virtualitate, trebuie să gîndească.*¹⁴⁴ Dacă este o Ființă care gîndește etern și /filozofii respectivi/ îi atribuie actualizarea, ei totuși vorbesc despre două entități – Ființa și gîndirea – și nu despre una simplă, ci îi adaugă Lui ceva diferit, precum ochilor /ei le adaugă/ vederea efectivă, chiar dacă văd etern.¹⁴⁵

¹⁴¹ Evident, Aristotel în *Metafizica*, XII, 9.

¹⁴² Ar fi vorba despre stoici, care atribuiau Zeului providența.

¹⁴³ Referința este la Aristotel, *Metafizica*, XII, 9: „Așadar, El se gîndește pe sine de vreme ce El este cel mai bun, iar gîndirea sa este gîndire a gîndirii.”

¹⁴⁴ Aristotel, *ibidem*.

¹⁴⁵ V. Aristotel, *Despre suflet*.

Pe de altă parte, dacă ei susțin că /Binele/ este în actualizare, pentru că și gândirea e actualizare, El nu ar putea gândi fiind gândire, după cum nici mișcarea nu s-ar putea mișca.

Cum așa? Nu spuneți voi înșivă că acelea (principiile) sînt Ființă și actualizare? Sîntem de acord că /principiile/ sînt numeroase și că ele sînt diferite, *dar /afirmăm/ că Primul este simplu*; și noi îi acordăm /Intellectului/ gândirea ca venind el din Altceva și /îl reprezentăm/ ca și cînd și-ar căuta Ființa sa, pe sine și pe Creator, fiind reîntors în viziunea sa și cunoscînd în acel moment că e pe drept Intellect. Dar Cel care nici nu se naște, nici nu posedă /nimic/ înainte de sine însuși, ci e etern ceea ce este, ce motiv va avea să gîndească? Iată de ce, pe bună dreptate, Platon spune că /Binele/ este peste Intellect.¹⁴⁶

Într-adevăr, dacă Intellectul nu gîndește este neintelekt <ἀνόητος>. Cel care, prin natură, posedă gândirea și nu ar avea această activitate, este neintelekt. Dar în cazul Celui lipsit de orice activitate, de ce, atribuindu-i această activitate /gîndirea/, L-ai învinui, în temeiul faptului că e privat de ea, că nu activează? E ca și cînd ai spune că El e „non-medic”! Dar /spunem/ că El nu are nici o lucrare, fiindcă nu-i revine să facă nimic. *Căci El e autosuficient* și nu trebuie să caute nimic în afară de Sine care e peste toate realitățile. El e autosuficient pentru Sine și pentru tot restul, fiind ceea ce este.

38. Și El nu e nici „este”. Căci El nici de „este” nu are nevoie. Asta fiindcă nici predicatul „este bun” nu-I revine, ci revine celui căruia îi revine „este”. Or, pe „este” nu /i-L atribuim/ ca pe /copula/ care face ca un predicat să revină unui subiect, ci ca semnificînd *că este*.¹⁴⁷ *Afirmăm binele despre El, fără să-L desemnăm pe El, fără să predicăm /ceva/ despre El, cum că /binele/ îi revine*, ci fiindcă El /este/. Apoi nici măcar nu credem nimerit să spunem că „El este bine”, și nici pe „le” nu-l adăugăm la „bine”/spunînd „Binele”/; însă neavînd puterea să clarificăm /statutul Său/, dacă cineva L-ar înlătura complet, pentru ca să nu vorbim de subiect într-un caz

¹⁴⁶ *Republica*, 509b.

¹⁴⁷ Unul (Binele) ca Existență pură, nerelaționată. VLPIF, ȘH. 5, 5, pp. 107-109.

ceva, într-altul – de predicat, procedăm astfel încît El să nu mai aibă nevoie de „este”: spunem în acest fel: „Binele”.

Dar cine va accepta o natură care nu are dimensiunea percepției și a cunoașterii de sine? Oare ce va cunoaște? Pe „Eu sînt”? Dar El nu este. De ce să nu spună: „Eu sînt bine”? Răspund din nou că „este” ar fi un predicat al Său. Însă îl va spune numai pe „Bine” adăugînd ceva. Cineva l-ar putea gîndi pe „bine” fără „este”, dacă nu l-ar predica despre un subiect. Gîndindu-se însă pe Sine că e bine, El va gîndi pe deplin: „Eu sînt Binele”. Iar dacă nu /va gîndi astfel/, va gîndi „bine”, dar nu va avea prezent faptul că El însuși este în stare să gîndească aceasta. Trebuie, prin urmare, să existe gîndirea „Eu sînt Bine”.

Iar dacă gîndirea însăși este Binele, ea nu va fi gîndirea despre El, ci despre bine și El nu va fi Binele, ci gîndirea /va fi Binele/. Însă dacă gîndirea despre Bine este diferită de Bine, există deja Binele înaintea gîndirii Lui. Or, dacă există Binele autosuficient înaintea gîndirii, fiind autosuficient Sieși în ce privește Binele, n-ar avea deloc nevoie de gîndire. *De unde rezultă că, în calitate de Bine, El nu se gîndește pe Sine!*

39. Dar în calitate de ce? Răspund că nimic altceva nu se află prezent pentru El, ci va avea numai o anume *atenție simplă* <ἐπιβολή> a Lui către Sine. Dar atunci cînd nu există, pentru a spune astfel, vreun interval sau o diferență /a Sa/ față de Sine, ce ar ar putea fi această atenție către Sine decît El însuși? De aceea pe drept cuvînt /Platon/ acceptă o alteritate, acolo unde există Intellect și Ființă.¹⁴⁸ Căci întotdeauna trebuie conceput *Intellectul ca alteritate și identitate*, dacă el gîndește. Într-adevăr, el nu se va distinge pe sine de inteligibil prin posesia a ceva diferit față de el și nu va gîndi toate realitățile, dacă nu apare nici o alteritate pentru ca /el/ să fie toate /realitățile/. Și nici nu ar putea exista două /entități în absența alterității/. Apoi, dacă va gîndi, *totuși nu se va gîndi numai pe sine*, dacă în general va gîndi.

Din ce cauză însă nu le va gîndi /în acest caz/ pe toate? Oare nu va fi în stare? În general el nu va fi un simplu subiect ce se gîndește pe sine, ci trebuie ca gîndirea de sine să aibă un obiect diferit /de sine/, dacă ceva ar putea în general să se gîndească pe sine.

¹⁴⁸ Platon, *Sofistul*, 254-255.

Am spus însă că nu /există/ gândire a Acestuia <τούτου>¹⁴⁹, nici dacă /El/ ar vrea să se vadă ca pe un alt sine însuși. Dacă El gîndește, devine multiplu, inteligibil, subiect al gîndirii, în mișcare și cîte altele se cuvin Intellectului. În afară de asta, se cuvine notat și lucrul acela pe care l-am afirmat deja în mai multe locuri, anume că fiecare gîndire, dacă urmează să fie gîndire, trebuie să fie ceva variat; dar lucrul simplu și în întregul său identic, de pildă o mișcare, dacă ar fi asemenea unui contact, nu posedă nimic intelectual. Și atunci? Nu le va cunoaște nici pe celelalte, nici pe sine? [„Va sta locului măreț.”]¹⁵⁰ Celelalte îi sînt posterioare. Și El era înainte de ele ceea ce era; iar gîndirea le vine adăugată, nefiind aceeași întotdeauna și neaparținînd unor realități stabile. Și chiar dacă El ar gîndi realități stabile, El ar fi multiplu. Căci nu le va posedea pe cele posterioare laolaltă cu gîndirea și nici Ființa /lor n-o va posedea/, în vreme ce gîndurile Lui să fie numai reflecții goale de conținut! *Cît despre providență, ea e asigurată deoarece El însuși, de unde provin toate, există.*

Și cum se raportează la El însuși, dacă nu /se gîndește/ pe sine? „Va sta locului măreț.”¹⁵¹ Căci spune Platon, vorbind despre Ființă, că ea va gîndi, dar că nu va sta locului măreață, dat fiind că Ființa gîndește, iar Cel care nu gîndește *stă locului măreț*. Expresia „va sta locului măreț” /o folosește/ deoarece nu a putut să explice altfel; el crede că cel care depășește gîndirea e cu adevărat *măreț și preamăreț!*

40. Că nu trebuie să existe la El gîndire, ar putea-o ști cei *care au intrat în atingere cu așa ceva*. Trebuie totuși venit cu unele încurajări /suplimentare/, peste cele arătate, dacă cumva se poate arăta asta prin cuvinte. Trebuie însă ca discursul să aibă amestecate constrîngerea /logică/ și persuasiunea /retorică/.

Așadar, trebuie știut de către cel care urmează să cunoască /acestea/ că *orice gîndire pleacă de la ceva și este despre ceva*. Or, pe de-o

¹⁴⁹ Corecție a lui Igal, urmată de Armstrong și de Hadot. Manuscrisele dau: τοῦτον, ceea ce face ca propoziția să însemne: „Acesta nu este gîndire.”

¹⁵⁰ Pasaj considerat interpolat, deoarece citatul din *Sofistul* revine ceva mai jos.

¹⁵¹ *Sofistul*, 248d-249a. Exemplu de interpretare „abuzivă” a lui Plotin. Platon critică teoria „prietenilor Ideilor” care văd Ideile sau Formele în acest fel.

parte, există o gândire care, stînd împreună cu lucrul de unde pleacă, are drept *supus* <ὕποκειμένον> lucrul despre care ea gîndește; or, cumva ca ceva *suprapus* <ὑπερκειμένον>, ea devine o actualizare a aceluia lucru, umplîndu-l pe acela aflat în virtualitate, fără ca ea să genereze /ceva/. Ea este gîndirea despre acel lucru și numai atît, căruia ea îi aduce cumva împlinirea.

Pe de altă parte, există gîndirea unită cu Ființa, ce constituie Ființa; ea nu ar putea rămîne în Acela de unde a provenit. Căci nu ar fi putut genera ceva, rămînînd în Acela. Or, fiind putere de a genera de la sine, a generat, iar actualizarea ei este Ființa. Ea este împreună /cu Ființa/ și în Ființă. Gîndirea și Ființa aceasta nu sînt ceva diferit și, din nou, nu sînt ceva diferit, decît numai în noțiune, în măsura în care natura /sa/ se gîndește pe sine. /Ele formează/ obiectul și subiectul gîndirii, ceea ce reprezintă o multiplicitate, așa cum s-a arătat de multe ori.

Și ea este prima actualizare care aduce la Ființă o *existență constituită* <ὕποστασις>, și chiar imagine fiind, e a Altuia atît de mare, încît ea a devenit Ființă.

Însă dacă ea ar fi /gîndirea/ Aceluia, dar nu ar veni de la Acela, ea nu ar fi *decît* /gîndirea/ Aceluia și nu ar fi o *existență constituită în sine*. Pe de altă parte însă, fiind ea *prima* actualizare și *prima* gîndire, nu ar putea avea înaintea ei nici actualizare, nici gîndire. Prin urmare, dacă cineva trece dincolo de această Ființă și gîndire, nu va ajunge nici la Ființă, nici la gîndire, ci va ajunge „mai presus de Ființă” și de gîndire, la ceva minunat, care nici nu posedă în Sine nici Ființă, nici gîndire, ci *este singur El cu Sine*, neavînd nevoie de nici una dintre existențele provenite din El.

Căci *El nu a generat actualizare, fiind actualizat mai înainte*. Căci ar fi fost deja, înainte de a ajunge să fie. Și nici nu a generat gîndire gîndind /mai înainte/. Căci ar fi gîndit deja, înainte de a ajunge gîndire. Într-adevăr, dacă gîndirea este a Binelui, este inferioară Lui. În consecință, nu ar putea exista gîndire a Binelui, vreau să spun „a Binelui” nu în sensul că nu se poate gîndi Binele – fie aceasta acceptat – ci că în Binele însuși nu există gîndire.¹⁵² Altminteri, vor fi totuna Binele și ceea ce îi este inferior – gîndirea Lui.

¹⁵² În greacă, gîndirea Binelui <τοῦ ἀγαθοῦ νόησις> înseamnă deopotrivă „gîndire care are ca obiect Binele”, cît și „gîndire care are ca subiect Binele”.

Iar dacă /gîndirea/ va fi inferioară /Binelui/, gîndirea și Ființa vor fi totuna. Iar dacă gîndirea este superioară /Binelui/, inteligibilul va fi inferior. Prin urmare, nu există gîndire în Bine, ci fiind ea inferioară /Binelui/ și căpătînd valoare datorită acestui Bine, va fi în altă parte decît e El. Ea îl va lăsa liber pe Acela precum de altele, tot la fel și de sine însăși.

Fiind liber de gîndire, *El este pur și simplu ceea ce este, fără să fie împiedicat de prezența gîndirii să fie pur și simplu unul.*

Iar dacă cineva îl face și pe Acesta¹⁵³ să fie deopotrivă subiect și obiect al gîndirii, de asemenea Ființa și gîndire unită cu Ființa, și în acest fel vrea să-L facă să se gîndească pe Sine, va fi nevoie de un altul, anume de acesta înainte de El, deoarece actualizarea și gîndirea sînt fie desăvîrșiri ale altui substrat, fie, dacă /gîndirea/ este constituită împreună /cu substratul ei/, chiar ea are o altă natură anterioară sieși, prin care faptul de a gîndi devine verosimil. Căci are ce să gîndească, fiindcă există un Altul înaintea ei. Iar cînd se va gîndi pe sine, /va fi/ precum ar afla ceea ce avea în sine de la viziunea Aceluia.

Dar Cel care nu are nimic altceva înainte de Sine, care nu convingește cu nimeni care /să provină/ de la altul, oare ce să gîndească și în ce fel să se gîndească pe Sine? Ce căuta oare, sau ce dorea? Sau /să gîndească/ cît de mare e puterea Sa, ca și cînd ar fi în afara Sa, în măsura în care o gîndea? Vreau să spun: să știe dacă una este puterea Sa pe care a cunoscut-o, alta aceea prin care a cunoscut. Dar dacă ea este *una singură*, ce va mai căuta?

41. De fapt, se pare că faptul de a gîndi dă ajutor naturilor, desigur, divine, și totuși mai prejos, fiind ca un ochi pentru ele ce sînt oarbe. Dar *ochiul* – care e el însuși lumină – de ce ar mai avea nevoie să vadă ceea-ce-este /ceva/? Cel care are nevoie /să vadă/, avînd întuneric în sine, caută lumina cu ochii. Dacă, prin urmare, a gîndi este lumină, dar *dacă lumina nu caută lumina, acea rază, care nu caută lumina, nu va căuta să gîndească și nici nu-și va adăuga sieși faptul gîndirii*. Ce să facă cu ea? Sau ce să-I adauge Lui Intellectul, care el însuși are nevoie /de El/, ca să gîndească?

¹⁵³ Cu alte cuvinte, dacă nu numai Intellectul este astfel, ci și Unul. Polemica este evident cu Aristotel, *Met.*, XII, 6 și 9, și cei care, urmîndu-l, făceau din gîndire principiul suprem.

Prin urmare, /Binele/ nu se percepe pe Sine – căci nu are nevoie – nici nu este o dualitate, nici mai curînd o pluralitate: *El*, *gîndirea* – căci el nu e *gîndirea* – și trebuie să existe și un al treilea element – *obiectul gîndirii*. Iar dacă *Intelect*, *gîndire* și *inteligibil* sînt același lucru, devenind ele *între totul una*, se vor nimici pe sine în ele însele. Iar dacă sînt distinse prin intermediul lui „altul”, din nou nu vor fi Acela. Trebuie deci lăsate deoparte toate celelalte /proprietăți/ în cazul celei mai bune naturi, care nu are nevoie de nici un ajutor. Într-adevăr, orice ai adăuga, micșorezi prin adaos /natură/ care nu are nevoie de nimic.

Desigur, pentru noi, *gîndirea* este ceva frumos, deoarece Sufletul are nevoie să aibă *Intelect*. Și pentru *Intelect* /*gîndirea* este ceva frumos/, pentru că ființarea este identică cu /a avea *Intelect*/ și pentru că *gîndirea* l-a creat. Prin urmare, întotdeauna *Intelectul* trebuie să fie împreună cu *gîndirea* și să aibă înțelegerea de sine, deoarece una /*Intelectul*/ e cealaltă /*gîndirea*/, deoarece cele două sînt una. Dar dacă ele ar fi *numai* una, ar fi suficient pentru sine și nu ar mai avea nevoie să aibă înțelegere.

De fapt, și „cunoaște-te pe tine însuși” este spus pentru aceștia care din pricina multiplicității lor au drept sarcină să se numere pe sine și să se cunoască /pe sine/; ei nu știu cît de mari și în ce fel sînt sau nu știu nimic. Nu știu nici cine are înființarea, nici care le este temeiul. Dar dacă *El* este ceva <αὐτό>¹⁵⁴, este mai mare decît *I* se potrivește cunoașterea, *gîndirea* și conștiința de Sine. Căci nici /*El*/ nu e nimic pentru Sine, pentru că nu-și aduce nimic sieși, ci *El* este suficient /*Sieși*/.

El nu e nici măcar bine pentru Sine, ci pentru celelalte lucruri. Într-adevăr, acestea au nevoie de *El*, în timp ce *El* nu ar putea avea nevoie de Sine însuși. Ar fi de tot rîsul! Căci în acest fel ar duce lipsă de Sine însuși! *El* nici nu privește spre Sine. Căci ar trebui să aibă ceva sau să-i revină ceva din faptul de a privi. Pe toate acestea le-a cedat celor de după *El* și este verosimil ca nimic dintre cele care revin celorlalte existențe să nu-i fie Lui prezente, după cum nici Ființa /nu-i este prezentă/. Și /nu-I e prezent/ nici faptul de a gîndi, în caz că Aici este Ființa și laolaltă sînt ambele – prima

¹⁵⁴ Adopt varianta HS, Armstrong etc. Hadot, ca și PE citesc αὐτῷ, ceea ce se traduce „dacă *El* există pentru Sine”. Nici una dintre variante nu este mulțumitoare.

și primordiala gândire și ființarea. De aceea El nu are „nici rațiune, nici senzație, nici știință”¹⁵⁵, pentru că nu I se poate atribui nici un predicat ca fiindu-I prezent.

42. Dar cînd ai ajunge la încurcătură în această situație și ai cerceta unde trebuie plasate /gîndirea, știința etc./ avîntîndu-te prin raționament spre ele, lasă-le deoparte pe acestea pe care le consideri mărețe și plasează-le în *rîndul existențelor secunde*. Și nu adăuga Primului existențele secunde, nici existențele terțe celor secunde, ci dispune-le pe cele secunde în jurul Primului și pe cele terțe în jurul celor secunde.¹⁵⁶ Astfel pe fiecare în parte le vei lăsa /să fie/ precum sînt, și le vei atîrna pe cele din urmă de acelea /secunde/, dat fiind că acestea se învîrt, rămînînd în sine.

Iată de ce, cu dreptate și în acest fel se spune că „toate se află în jurul Regelui tuturor lucrurilor și în vederea Lui sînt toate”¹⁵⁷. /Platon/ spune „toate realitățile” și „în vederea Lui”, deoarece El este cauza ființării lor; cumva ele tind spre El, *care este diferit de toate și nu posedă nici o însușire pe care să o ofere celorlalte*. Altminteri, /El/ nu ar mai putea fi „toate”, dacă ceva dintre cele care vin după El ar fi prezent în El. Iar dacă Intellectul /este acea realitate dintre toate/, nici Intellectul nu ar fi prezent în Acela.

/Platon/ spune că /Binele/ este „cauză a tuturor celor frumoase”; se pare că el așază frumosul printre Forme, dar pe El /îl pune/ pe deasupra întregului frumos. Luînd în seamă realitățile secunde, afirmă că realitățile terțe atîrnă de acestea, anume cele care se nasc după /cele secunde/; iar în jurul realităților terțe consideră că se află, în mod manifest, lucrurile care se nasc din cele terțe – *această lume* – /care depinde/ de Suflet. Or, atîrnînd Sufletul de Intellect, Intellectul de Bine, în acest fel toate atîrnă *mediat* de Acela, unele fiind aproape /de El/, altele învecinîndu-se cu cele aflate aproape /de El/, în vreme ce lucrurile senzoriale care atîrnă de Suflet au cea mai mare distanță /de El/.

¹⁵⁵ *Parmenide*, 142a.

¹⁵⁶ V. imaginea celor două cercuri concentrice pentru a figura Intellectul și Sufletul.

¹⁵⁷ *Scrisoarea a II-a*, 312e. Textul este considerat astăzi în general neautentic, dar pentru Plotin avea o mare valoare, deoarece părea să indice că Platon ar fi profesat doctrina celor trei ipostaze.

DESPRE ACȚIUNEA DE BUNĂ VOIE ȘI VOINȚA UNULUI

39, VI.8

Tema

Poate cel mai curajos tratat metafizic al lui Plotin, în care acesta ajunge la concluzia că Unul se face continuu pe sine printr-un act de voință inefabil, cu alte cuvinte că El este propria sa cauză (*causa sui*).

Rezumat

Problema autonomiei voinței în ceea ce îi privește pe zei. La oameni autonomia voinței înseamnă a acționa în conformitate cu rațiunea și cu virtutea. Intelectul este liber în măsura în care contemplă Binele. Dar ce se poate spune despre autonomia și libertatea Unului (Binelui)? Binele nu se supune întâmplării și în general Lui nu i se poate atribui nimic, deoarece e mai presus de Ființă, de Intelect și e inefabil. Binele își este propria cauză și s-a determinat pe sine printr-un act de voință anterior oricărei esențe. Este activitate anterioară oricărei Ființe și esențe. Dar El produce esențele. Unul este în primă instanță voință și nimic altceva.

1. Oare se poate cerceta și în ceea ce-i privește pe *zei* dacă există *ceva anume* depinzând de voința lor? Sau se cuvine căutat un atare „ceva anume” numai la slăbiciunile și puterile îndoielnice ale oamenilor, în vreme ce zeilor trebuie să le fie atribuit totul și trebuie considerat că de voința lor depinde nu numai „ceva anume”, ci totul?

Sau trebuie atribuite Unului întreaga putere și faptul că totul depinde de voința Sa, în timp ce pentru ceilalți /zei/ lucrurile stau, la unii, în acest ultim fel, la ceilalți – stau altfel? Și la care <τίσιν> /zei/ e și într-un fel, și în celălalt?¹

Trebuie însă îndrăznit să punem întrebarea aceasta chiar și în cazul *primelor* existențe și al Celui de deasupra tuturor – în ce fel este „ceea ce depinde de voința Sa” <τὸ ἐπ’ αὐτῶ>, chiar dacă acceptăm că /El/ poate totul. Însă și pe „a putea” trebuie să-l investigăm în ce sens este spus, ca nu cumva să spunem că, în acest sens, ceva este dat în virtualitate, altceva în actualizare și într-o actualizare viitoare.

Dar discutarea acestor puncte trebuie amânată în momentul de față; mai înainte însă /să ne referim/ la cazul nostru, unde se obișnuiește să se cerceteze dacă se întâmplă să existe „ceva dependent de voința noastră”.

Întii de toate trebuie cercetat ce anume semnifică „depinde de voința noastră”; anume, care este ideea unei atare expresii. În felul acesta s-ar putea cumva cunoaște dacă se cuvine ca /ideea/ să fie

¹ Lectiunea lui Armstrong. H-S2 citește τίσιν. În acest caz trebuie tradus: „la unii este și într-un fel, și în celălalt”. Pasajul este dificil și deoarece nu este clar la ce anume se referă adverbul ἐκαστέως. Probabil că se referă la „întreaga putere” și la „autodeterminarea voinței”.

transferată și asupra zeilor, ba încă și mai mult, asupra lui Dumnezeu², ori dacă nu trebuie transferată. Ori trebuie transferată, dar trebuie cercetat în ce fel este „depinde de voința” atât la ceilalți /zei/, cât și la primele /entități/³.

La ce ne gândim, deci, când spunem „depinde de voința noastră” și de ce cercetăm /acest lucru/? Cred că, fiind noi mînați de întîmplările potrivnice, de nevoițe, de puternica năvală a patimilor care stăpînesc Sufletul, considerîndu-le pe toate acestea stăpîne, supunîndu-ne lor și fiind purtați acolo unde ele ne-ar conduce, sîntem la încurcătură, /gîndind/ că nu sîntem nimic și că nu există nimic care depinde de voința noastră; asta fiindcă ar putea să depindă de voința noastră lucrul pe care l-am putea face fără să slujim nici întîmplării, nici nevoițelor, nici patimilor puternice, voindu-l, fără ca ceva să se împotrivescă voinței /noastre/.

Iar dacă e așa, ideea lui „depinde de voința noastră” ar fi: *ceea ce se supune voinței și ar exista, sau nu, în măsura în care am putea exercita voința*. Căci orice /act/ e voluntar <ἐκούσιον>, dacă nu se face cu forța și /e/ în cunoștință de cauză.⁴ *Depinde de voința noastră* înșă ceea ce, în plus, și *sîntem capabili* să facem. Cele două noțiuni de multe ori coincid, deși *conceptul* lor este diferit⁵; dar există și situații cînd s-ar despărți: de exemplu, dacă /cineva/ ar fi capabil să ucidă, lucrul i s-ar întîmpla involuntar făptașului, dacă ar ignora că /ucisul/ îi este tată.⁶ Dar probabil că ar fi o nepotrivire și față de omul care îl are pe „depinde de voința sa”: *căci trebuie ca în actul voluntar să existe o cunoaștere nu numai a situației particulare, ci și a celei generale*. Căci de ce, dacă respectivul ignoră că ucisul îi e părinte, comite un act involuntar, în timp ce dacă ignoră că nu trebuie /să ucidă la modul general/, nu e un act involuntar? Oare fiindcă trebuia să învețe /să nu ucidă/? Nu e un act voluntar să nu știi că

² Relativ rara folosire la Plotin a substantivului nearticulat θεός, pentru a desemna Unul.

³ Nu este vorba despre un pluralism al Unului, ci despre o construcție simetrică: primele existențe, existențele secunde, existențele terțe, pentru a desemna succesiunea celor trei ipostaze.

⁴ Cf. Aristotel, *Etica nicomahică*, III, 1-5.

⁵ Au același referent sau „semnificație” (*Bedeutung*) – s-ar spune în limbajul lui Frege, dar au „sensuri” (*Sinn*) diferite.

⁶ Aristotel, *ibidem*, V, 8, 1135a.

trebuia învățată /cunoștința respectivă/, nici /nu e voluntar/ ceea ce îndepărtează de învățatură.⁷

2. Trebuie cercetat punctul următor: cărei instanțe /sufletești/ trebuie să-i atribuim ceea ce ne revine ca depinzînd de voința noastră? Căci îl putem atribui fie impulsului și oricărei năzuințe, precum ceea ce se face sau nu cu mînie, fie poftei, fie calculului utilității însoțit de năzuință.

Dar dacă îl atribuim /pe „ceea ce depinde de voința noastră”/ mîniei și poftei, vom accepta că există un „ceea ce depinde de voința lor” și la copii, și la fiare, cît și la nebuni, la cei smintiți, la cei pradă drogurilor și la cei căzuți în puterea unor fantezii peste care nu sînt stăpîni.

Iar dacă îl vom atribui calculului însoțit de năzuință, oare îl vom atribui chiar și calculului eronat? Nu, ci calculului corect și năzuinței corecte.

Aici însă cineva s-ar putea întreba *dacă calculul a pus în mișcare năzuința, sau năzuința – calculul*. Or, dacă năzuințele sînt conform naturii, ca cele ale unui animal, compus /din Suflet și corp/, Sufletul este cel care ar urma necesității naturale. Dar dacă ele sînt potrivite Sufletului singur, multe dintre lucrurile pe care acum le socotim ca depinzînd de noi înșine ar ajunge în afara acestui „depinzînd”.

Apoi, ce fel de calcul simplu vine înaintea pasiunilor? Căci de vreme ce imaginația silește, iar năzuința trage într-acolo unde ne mîină, în ce fel ne fac /ele/ stăpîni peste aceste situații? În general, cum de sîntem stăpîni în circumstanțele cînd sîntem mînați? Căci ceea ce duce lipsă și în mod necesar năzuiește la umplere nu este stăpîn peste lucrul spre care este cu totul mînat. *În general, cum poate fi ceva /dependent/ de sine însuși, atunci cînd provine de la altul, are principiul în altul și de acolo s-a format așa cum este?* Căci respectivul trăiește potrivit cu acel /principiu/, ca și cînd a fost plămădit de el. De fapt, în acest fel chiar și lucrurile neînsufleteite vor putea să aibă un anume „depinde de voința lor”: și focul produce *după cum a fost făcut să fie*.⁸

⁷ Teza socratică: nimeni nu comite răul de bunăvoie (voluntar), ci numai din ignoranță.

⁸ Lucrurile depind de esența lor, sînt supuse acesteia.

Însă dacă animalul și Sufletul /îl posedă pe „depinde de voința lor”/, fiindcă cunosc ceea ce fac, dacă aceasta se petrece prin *senzație*, care este adaosul în ce-l privește pe „depinde de voința lor”? Căci senzația /văzului/ nu a făcut /animalul/ stăpîn pe faptă doar văzînd! Iar dacă /„depinde de voința lor” are loc/ prin *cunoaștere*, dacă prin cunoașterea lucrului ce se face, chiar și de data aceasta /respectivul/ știe numai, *însă altceva conduce la acțiune*. Dar dacă împotriva năzuinței /pasionale/, rațiunea sau cunoașterea produc /o tendință/ și domină, trebuie cercetat la ce anume se referă aceasta și, în general, unde se întîmplă aceasta.

Iar dacă rațiunea produce o altă năzuință /contrară primei/, în ce fel trebuie concepută? Însă, dacă ea, oprind năzuința /pasională/, stă locului și tocmai în aceasta constă „ceea ce depinde de voința noastră”, aceasta nu se va regăsi în faptă, ci va fi situată în Intellect. *De vreme ce orice e într-o faptă, chiar dacă ar domina rațiunea, nu poate poseda decît un „depinde de voința noastră” amestecat și impur.*⁹

3. De aceea, trebuie examinat în legătură cu acestea: deja ajungem iarăși aproape de discursul despre zei. Căci l-am adus pe „ceea ce depinde de noi” la voință, apoi am așezat-o pe aceasta în rațiune, apoi în rațiunea justă – dar probabil că trebuie adăugat la „justă” un aspect al științei <τὸ τῆς ἐπιστήμης>. Într-adevăr, probabil, omul nu ar putea avea o *indiscutabilă autonomie a voinței* <αὐτεξούσιον>¹⁰, chiar dacă a opinat și a acționat just, dacă nu știe din ce cauză /acțiunea și opinia au fost/ juste, ci a fost condus spre datorie de întîmplare și de o anume imaginație.

De fapt, cînd spunem că imaginația nu depinde de noi înșine, în ce fel i-am putea trata pe cei care acționează sub puterea ei ca avînd autonomia voinței? Într-adevăr, dacă ne-am referi la imaginație în *sensul principal* al cuvîntului, vorbim despre imaginația stîrnită de pasiunile trupești (căci golirile plăsmuiesc cumva imaginația de mîncare și băutură și de asemenea umplerile¹¹, de asemenea omul plin de sămînță fantazează în alte privințe, potrivit cu toate calitățile fluidelor din corp), pe cei care acționează sub

⁹ Superioritatea contemplației asupra vieții active, care nu oferă autonomie. Implicată polemică cu stoicismul?

¹⁰ Termenul pare a fi fost introdus de stoicism, chiar de Zenon și Cleanthes, vezi PE, III, nota 1315.

¹¹ Cf. *Philebos*.

puterea unor atare imaginații nu-i vom considera ca avînd autonomia voinței drept principiu. *De aceea nici oamenilor netrebnici care făptuiesc multe lucruri pe urmele imaginației nu le vom acorda nici pe „depinde de ei înșiși”, nici autonomia voinței.* Înălțîndu-l pe „depinde de noi înșine” la cel mai frumos principiu, la activitatea Intellectului, vom accepta că și premisele /etice/ provenind de Acolo sînt autentic libere și vom accepta că *năzuințele stîrnite de gîndire sînt voluntare.*¹² Vom spune și că acestea sînt prezente la zeii care trăiesc în acest fel.

4. Însă cineva s-ar putea întreba: cum e posibil ca ceea ce se naște dintr-o năzuință să fie autonom ca voință, atunci cînd năzuința mîna spre în afară și cunoaște lipsa? Căci ceea ce năzuiește e *mînat*, chiar dacă ar fi mînat înspre bine! Și chiar în privința Intellectului însuși apar dificultăți, dacă, avînd el activitatea pe care și în felul în care e menit s-o aibă, s-ar putea spune că e liber și că nu depinde decît de el însuși; deși nu depinde de el *să nu facă /ceea ce face/.*¹³

Apoi, /avem o dificultate/, dacă „ceea ce depinde de sine” s-ar spune în sensul deplin al cuvîntului privitor la acele realități inteligibile pentru care nu există activitate practică.¹⁴ Dar și pentru acelea la care există activitate practică /se păstrează dificultatea/: necesitatea /vine pentru ele/ din afară; căci nu vor acționa fără rost.

Cum, deci, există libertate pentru realități /inteligibile/, *de vreme ce și ele sînt în robia <δουλεύειν> propriei naturi?*

Răspund: dacă nu ai fost constrîns să-l urmezi pe un altul, cum s-ar putea vorbi despre „a fi în robie”? În ce fel ar putea să fie ceva dominat de necesitate, *atunci cînd e purtat spre Bine printr-o tendință voluntară, ca să meargă spre Bine, dacă știe că e bine?* Căci involuntarul înseamnă a întoarce spatele Binelui și a te preda constrîngerii, în caz că respectivul subiect ar fi mînat spre un astfel de țel care nu e un bine pentru el.¹⁵ Cel care nu este apt să meargă spre Bine,

¹² Text destul de alterat.

¹³ Poate face Dumnezeu ceva contrar binelui, dacă admitem că el e bun? Dacă da, el nu e bun, deci imperfect, dacă nu, nu e liber, deci, de asemenea, imperfect.

¹⁴ Despre ce fel de voință liberă se poate vorbi cînd cineva nu acționează, nu face nimic?

¹⁵ Două teoreme etice: 1. Nimeni nu face răul de bunăvoie. 2. Numai a face binele conștient înseamnă a fi liber. Din nr. 2 se poate deduce nr. 1: Dacă

cînd există altceva mai puternic care stă asupra-i, este întors cu spatele la binele propriu, slujind aceluia /mai puternic/.

De aceea și robiei i se aduc reproșuri nu acolo unde cineva are libertatea să se îndrepte spre rău, ci acolo unde /dorind el să se îndrepte/ spre binele propriu, este, de fapt, mînat spre binele altuia.

Pe de altă parte, a vorbi despre *a fi în robia propriei naturi* caracterizează un discurs care are în vedere două entități: aceea care se supune și aceea căreia /prima i se supune/. Dar o *natură simplă* și o *actualizare unitară* care nu posedă parțial existență în virtutate, parțial existență în actualizare, cum să nu fie liberă? Căci nu s-ar putea vorbi despre ea că acționează după cum îi e natura, în condițiile în care Ființa sa ar fi una, iar actualizarea – alta, *de vreme ce, Acolo, a fi și a fi în actualizare sînt totuna*. Iar dacă /această natură simplă/ nu există nici din cauza alteia, nici dependentă de o alta, cum să nu fie liberă? Și chiar dacă „dependentă de voința sa” nu se va potrivi /cu statutul ei/, ci la ea există ceva superior lui „dependent de voința sa”, chiar și așa ea depinde de voința sa, fiindcă nu depinde de voința altei /naturi/ și nici nu există ceva stăpîn peste activitatea ei. Și nici peste Ființa ei, dacă /ea/ este principiu. *Chiar dacă Intellectul are un alt principiu, acesta nu este în afara sa, ci în Bine*. Or, dacă binele /Intellectului/ e dat potrivit Acelui /Principiu/, cu atît mai mult /sînt date, potrivit aceluiași principiu/, „depinde de voința sa” și libertatea. Căci *căutăm libertatea și pe „depinde de voința sa” de dragul Binelui*.

Dacă, așadar, *Intellectul acționează potrivit cu Binele, cu atît mai mult el va depinde de propria voință*. Căci îl posedă deja pe Cel care se avîntă din sine spre El și /Îl posedă/ în sine pe Cel pe care ar fi mai bine pentru el să-l poată avea în sine, dacă se /avîntă/ spre El.

5. Dar oare *autonomia voinței* se află numai în Intellectul care gîndește și în Intellectul pur, sau se află și în Sufletul care e activ potrivit cu Intellectul și care acționează conform cu virtutea? Dacă vom da un aspect al /autonomiei voinței/ Sufletului care acționează,

numai a face binele conștient înseamnă a fi liber, a nu face binele înseamnă a fi constrîns. Dar a nu face binele înseamnă a face răul. Deci nimeni nu face răul altfel decît constrîns. În schimb, din nr. 1 (înțeleasă strict) nu rezultă cu necesitate nr. 2, căci e posibil ca nimeni să nu facă nici răul, dar nici binele de bunăvoie sau liber, ci toți să-l facă din propria lor natură.

mai întîi nu trebuie să i-l dăm probabil *în raport cu reușita /acțiunii/*: căci noi nu sîntem stăpîni pe întîmplare!

Iar dacă /îi acordăm autonomia voinței/ *în raport cu faptul că face bine și că face totul care vine de la sine*, probabil că s-ar vorbi cu justete în acest caz.

Dar cum anume „*depinde de voința noastră*” aceasta? De exemplu, fiindcă este război, am putea arăta bărbăție! Adică, în ce fel *depinde de noi* *acea acțiune*, atunci cînd, dacă nu intervenea războiul, nu putea fi săvîrșită *acea acțiune /curajoasă/?* La fel se petrece și cu celelalte fapte, toate conforme cu virtutea: *în raport cu ocazia intervenită*, virtutea este nevoită să făptuiască una sau alta. Or, dacă cineva i-ar oferi virtuții să aleagă: oare voiește să fie războaie pentru ca să aibă ocazie de acțiune și de curaj, să existe nedreptate, pentru ca să separe ce e drept și să restabilească ordinea, să fie sărăcie, pentru ca să-și arate generozitatea? Sau */voiește/ ca, tuturor fiindu-le bine, să aibă pace?* Ei bine, ea ar alege să aibă pace dinspre fapte, cînd nimeni nu are nevoie de grija sa, după cum, dacă cineva e medic, precum Hipocrate, */ar alege ca/ nimeni să nu aibă nevoie de arta sa!*

Dacă, așadar, virtutea a fost *silită* să dea ajutor atunci cînd e în acțiune, în ce fel ar mai putea ea poseda *în mod pur* pe „*depinde de voința ei*”? Oare vom răspunde că faptele sînt, desigur, supuse necesității, dar că *voința* anterioară faptelor și rațiunea nu sînt supuse necesității?

Dar, dacă procedăm astfel, plasîndu-l /pe „*depinde de voința ei*”/ numai în momentul de dinaintea actului, vom plasa autonomia voinței și pe „*depinde de voința Sufletului însuși*” *în afara faptei*.

Și ce vom spune despre virtutea însăși în raport cu condiția și cu dispoziția sa? Oare nu vom spune că, atunci cînd Sufletul o duce rău, el se îndreaptă spre repunere în ordine, așezînd în armonie pasiunile și năzuințele? În ce fel spunem că *depinde de noi* să fim buni și că „*virtutea nu are stăpîn*”?¹⁶ Răspund că */depinde de noi/ cei care vrem /virtutea/ și o alegem!* Sau că, sosind ea în Suflet, alcătuieste libertatea și independența noastră și nu ne îngăduie să mai fim sclavii aceloră căroră le-am slujit înainte.

¹⁶ *Republica*, X, 617e.

Dacă deci virtutea este un fel de alt intelect¹⁷ și o condiție care determină Sufletul să fie, ca să spunem așa, „intelectualizat”, iarăși constatăm că *nu în fapte se află „depinde de voința noastră”, ci în Intellectul liber de fapte.*

6. Cum, atunci, am readus mai înainte pe „depinde de noi înșine” la voință, spunînd că „este ceea ce s-ar produce conform cu ceea ce am voit”? Sau acolo s-a spus și: „sau nu s-ar produce conform cu ceea ce am voit.” Dacă deci cele de acum sînt spuse în mod corect și acelea vor fi în acord cu acestea, vom afirma că *virtutea și Intellectul sînt stăpîne* și că la ele trebuie readuse acest „depinde de noi înșine”, cît și libertatea /voinței/. Fiind ele fără stăpîn, Intellectul, de partea sa¹⁸, depinde de sine însuși, iar virtutea vrea să depindă numai de sine, atunci cînd supraveghează Sufletul ca acesta să fie bun; și pînă în acest punct și ea este liberă, și face Sufletul să fie liber.

Cînd însă intervin pasiuni silnice și fapte, virtutea, supraveghînd, nu a dorit ca ele să se întîmple, totuși chiar și în aceste cazuri ea își va păstra independența, aducînd-o chiar și Aici la sine. Căci /virtutea/ nu a dat urmare faptelor, de exemplu, salvîndu-l pe omul /respectiv/ în primejdie, ci, dacă ea crede /necesar/, /spunem că/, abandonîndu-l, îi cere omului să abandoneze viața, banii, copiii, patria însăși, avînd drept scop frumusețea ei însăși și nu existența lucrurilor de sub ea. În consecință, și autonomia voinței din acțiuni, „ceea ce depinde de noi”, *nu trebuie redusă la faptuire, nici la acțiuni exterioare, ci la activitatea interioară, la gîndire și la contemplarea virtuții înseși.*

Trebuie spus că această virtute este un anume intelect care nu ține cont de pasiunile slave sau puse în măsură prin rațiune. Căci acestea par a fi virtuți – spune Platon – „apropiate de virtuțile trupului... îndreptîndu-l prin obiceiuri și exerciții”¹⁹.

În consecință e mai clar /acum/ că *imaterialul este libertatea* și că la acesta se reduce „ceea ce depinde de voința noastră”. Și această

¹⁷ Nu e vorba aici despre Intellectul autentic, ipostatic, ci de o imagine a sa care revine Sufletului.

¹⁸ E o întrebare dacă este vorba aici despre virtute sau despre Suflet. Ambele sînt feminine în greacă.

¹⁹ *Republica*, 518c-e

voință este suverană, depinzînd de sine, chiar dacă, din necesitate, ar putea să orînduiască ceva și înspre în afară. Cîte lucruri deci provin de la această voință și sînt din pricina ei, acelea țin de noi înșine – sînt și exterioare, dar și depind de voința însăși. Ceea ce ea voiește și pune în acțiune neîmpiedicat, aceasta este ceea ce în primul rînd ține de noi înșine.

Dar Intelectul contemplativ este și primul, în acest sens, „ceea ce depinde de sine”, fiindcă opera sa în nici un fel nu depinde de altcineva, ci în întregul său este întors înspre sine; opera sa este el însuși. Fiind așezat el în Bine, este lipsit de nevoi și sătul, trăind, ca să spunem așa, după cum voiește. *Voința /sa/ îi e gîndirea. S-a spus doar „voință”, fiindcă este după cum îi vine în minte. Într-adevăr, numita voință imită ceea ce îi vine în minte. Căci voința vrea Binele, iar gîndirea se află în mod autentic în Bine. Intelectul posedă, prin urmare ceea ce voința /sa/ voiește și, cînd L-ar întîlni, prin aceasta devine gîndire.*

Dacă, așadar, acordăm pe „depinde de noi înșine” faptului de a voi Binele, pe Cel deja stabilit în care voința /Intelctului/ vrea să se afle, cum de nu-L are pe „depinde de El însuși”? *Răspund că El e mai mare /decît autonomia voinței/, dacă nu cumva ai vrea să-l înalți pe „depinde de sine însuși” pînă la El!*

7. Așadar, Sufletul devine liber prin intermediul Intelctului, grăbindu-se fără piedici către Bine; și ceea ce el face din această pricină depinde de el însuși. Intelctul însă /are independența voinței/ datorită lui însuși.

Iar natura Binelui este însăși ținta năzuinței, din pricina căreia restul lucrurilor îl posedă pe „depinde de ele însele”, atunci cînd ceva poate s-o întîlnească fără piedici și altceva poate s-o posede.²⁰

Însă vorbim despre Suveranul tuturor lucrurilor nobile care vin după El, Cel care stă în cel dintîi jîlt, către Care restul vrea să suie, de Care ele sînt atîrnate și de la Care își iau puterile, încît

²⁰ Așadar, lucrurile aflate la nivelul Intelctului și al Sufletului (pentru a nu mai vorbi despre cele inferioare) posedă autonomia voinței și libertatea în măsura în care se îndreaptă spre Bine și se supun acestuia. Deci rezultă că libertatea este o formă specială de subordonare față de ipostaza superioară. Ce se va putea spune atunci despre Unu care nu mai are nici o ipostază superioară sieși? – se va întreba Plotin îndată.

să-L poată avea pe „depinde de ele însele”; în cel fel ar putea cineva să-L reducă pe El la un „depinde de mine” sau un „depinde de tine”, atunci când chiar Intelectul a fost tras cu greutate /în acest punct/, totuși a fost tras – cu forța? Asta în cazul în care un anumit *discurs sfidător*, trimis din tabăra cealaltă <τολμηρὸς λόγος ἐτέρωθεν σταλείς>, nu ar susține că /natura/ Binelui *se întâmplă* să fie în felul în care este și că ea nu este suverană peste ceea ce este; fiind ea acest lucru care este nu de la sine putere, ea nu ar putea fi nici liberă; și, nici făcînd, nici nefăcînd ceea ce a fost silită să facă, respectiv, să nu facă, ea nu /l-ar putea avea în posesie/ pe „depinde de voința ei”!

E acesta un *discurs încăpățînat și dificil*: el ar putea nimici cu totul natura voluntarului și a autonomiei voinței, ca și conceptul lui „depinde de noi înșine”, /afirmînd/ că toate acestea s-au spus zadarnic, reprezentînd vorbe goale despre lucruri fără subzistență. Căci – /se susține/ se ajunge să se spună nu numai că nimic nu depinde de voințanimănu, dar este necesar pentru /cel care acceptă discursul sfidător/ ca nici să nu gîndească, nici să declare că înțelege măcar termenii respectivi.²¹ Or, dacă el consimte că-i înțelege, deja discursul său ar putea fi respins cu ușurință, deoarece conceptul *autonomiei voinței* se acordă cu /conceptele/ în legătură cu care /discursul sfidător/ a negat existența unui acord: într-adevăr, conceptul /lui/ nu se ocupă cu Ființa, nici nu o ia în seamă în mod special. Căci – /susține el – / e imposibil ca ceva să se producă pe sine și să se constituie pe sine.

Ci gîndul vrea să cerceteze: care dintre realități este sclava celorlalte? Care posedă autonomia voinței, care nu se află sub altceva, ci ea însăși este suverană peste activitatea /sa/, ceea ce există și la /zeii/ veșnici în măsura în care sînt veșnici, și la ființele care urmăresc sau posedă Binele fără piedică? Or, *Binele însuși fiind deasupra acestor realități, este absurd să se caute un alt bine decît El!*

De fapt, nu este corect de spus nici că El e la întîmplare! Căci întîmplarea se regăsește printre lucrurile multiple și posterioare. Dar nu am putea spune că Primul este la întîmplare, nici că El nu ar fi suveran peste devenirea Sa, fiindcă El nu s-a născut. Și e

²¹ Dacă „se întîmplă” ca Unul să fie în felul în care este, întîmplarea va domina totul și nu va exista necesitatea și dependența necesară a unui naturi de o alta. Pe de altă parte, dacă ceva este liber atunci când tinde spre Bine și când își realizează binele, rezultă că, pentru ca Binele să fie liber, El ar trebui să se realizeze pe sine, ceea ce pare imposibil.

absurd a spune că El creează în felul în care este, dacă cineva ar socoti că există libertatea, atunci când /El/ ar produce sau ar acționa împotriva naturii. Și nici Cel care posedă unicitatea nu este separat de libertatea Sa, dacă unicitatea ar poseda-o nu fiindcă e împiedicat de un altul /să fie multiplu/, ci fiindcă este tocmai Acesta, de parcă I-ar plăcea de Sine, și fiindcă nu are ceva mai presus de Sine. Altminteri, vei suprima astfel autonomia voinței care cel mai mult se întâlnește cu Binele.

Iar dacă așa ceva este absurd, încă și mai absurd ar fi să-L lipsești pe Binele însuși de autonomia voinței, fiindcă El e un bine și fiindcă rămîne dependent de Sine, neavînd nevoie să se miște spre altceva și neavînd nevoie de nimeni, în vreme ce celelalte lucruri se mișcă spre El. Atunci când deci „existența” Lui ar fi „activitatea” Lui²² – ele nu sînt diferite, dacă nici în cazul Intellectului nu sînt, deoarece activitatea este în acord cu ființarea mai curînd decît ființarea în acord cu activitatea – astfel încît /El/ nu este după cum a fost menit prin fire să acționeze, atunci nici „activitatea” Lui și „viața” nu se vor reduce la „Ființa” Lui; ci „Ființa” Lui este împreună și „asociată” dintotdeauna cu „activitatea” /Lui/: *din ambele El se face pe Sine pentru Sine și nu aparține nimănui.*

8. Noi însă considerăm că *autonomia voinței* nu-i revine Aceluia *accidental*, ci *ea este în sine*, dacă pornim de la autonomia voinței în alte cazuri prin eliminarea contrariilor. În legătură cu El, dacă transferăm de la lucruri inferioare proprietăți inferioare din pricina neputinței de a rosti ceea ce se cuvine a fi spus despre El, atunci astfel de lucruri am rosti despre El. Cu toate acestea, nu numai că nu am putea descoperi nici un predicat al Lui, dar nici nu /am putea vorbi/ despre El în sensul propriu <κυρίως> /al cuvintelor/. Într-adevăr, *toate lucrurile frumoase și nobile sînt mai tîrzii decît El*, căci *El este Principiul lor*. Totuși, în alt sens El nu este Principiul /lor/.²³ Or, cei care lasă deoparte toate predicatelor trebuie să vadă ca mai tîrzii atît ceea ce depinde de Sine, cît și autonomia voinței –

²² Am plasat între ghilimele cuvintele pe care Plotin le însoțește de adverbul οἷον, „precum”, „pentru a zice astfel”. El vrea să evite în acest mod să-i atribuie Unului anumite predicate, precum Ființa, actualizarea sau activitatea, luate în sens propriu.

²³ În sensul fie că nici noțiunea de „principiu” nu i se poate atribui, fie în sensul că, nefiind El însuși frumos, nu poate fi Frumosul prim.

deja /ele/ desemnează o activitate îndreptată spre un altul – de asemenea faptul că acționează fără piedici, și faptul că, dacă există alte realități, /El/ este de neoprit când se orientează spre ele.

În general, nu trebuie să-l asociem pe El la nimic. Căci El este ceea ce este și înaintea /existenței realităților/. De fapt, noi I-l retragem și pe „este”, astfel încât /I-l retragem/ și pe „a fi în asociere cu realitățile” în orișicare fel. În consecință, nici „cum e menit natural să fie” /nu-I revine/. *Într-adevăr, și acesta vine mai târziu;* și, chiar dacă /acest predicat/ s-ar spune și în cazul acelor realități /de mai prejos/, s-ar spune în cazul realităților care provin de la un altul, astfel încât în mod primordial „cum e menit natural să fie” /s-ar spune despre Ființă, fiindcă ea s-a născut din El.

Iar dacă natura este în realitățile temporale, nici măcar despre Ființă /nu trebuie vorbit în termeni de „natură”/.²⁴ Nici formula „/natura Lui/ nu este de la ea însăși” nu trebuie folosită. Căci pe „este” I l-am răpit; dar expresia „nu de la ea însăși” ar putea fi pronunțată /în legătură cu natura/, când ea a fost creată de altcineva.

Astfel s-a întâmplat? Sau nici pe „s-a întâmplat” nu trebuie să-l aducem? Căci nu I „s-a întâmplat” /ceva/ nici Lui, nici în raport cu un altul. Într-adevăr, „s-a întâmplat” se află în multiplicitate, atunci când ar exista unele lucruri, și când altceva s-ar întâmpla după ele. Or, în ce fel „s-a întâmplat” Primul? El nici nu a sosit, pentru ca să întrebi „cum a sosit?” Ce întâmplare L-a condus sau L-a alcătuit? Dat fiind că nici măcar întâmplarea nu era încă, nici apariția spontană: căci apariția spontană vine de la un altul și în lucrurile care se nasc.

9. Însă, în ceea ce-L privește pe El, dacă cineva l-ar considera pe „s-a întâmplat”, nu trebuie să se oprească la cuvânt, ci trebuie înțeles în ce fel gîndește cel care spune „s-a întâmplat” în privința Lui/. Ce gîndește, prin urmare? Gîndește că, *avînd această natură anume și putere*, El este principiu. Căci dacă El ar fi avut altă natură, ar fi fost ceea ce era /în acel caz/; și dacă ar fi fost mai rău, ar fi acționat potrivit cu Ființa Lui.

²⁴ Joc de cuvinte între ἔφυ „s-a născut” și φύσις „natură”, într-adevăr înrudit etimologic. Plotin utilizează toate mijloacele pentru a arăta că despre Unu nu se poate vorbi în termeni de „natură”.

La așa ceva trebuie răspuns că *nu era cu putință că întâmplătorul să fie Principiul* ce ființează pentru toate cele, nu fiindcă /devine/ mai rău, dar fiindcă nu era /de fapt/ un bine – era totuși bine în alt sens, ca să spunem așa, în lipsă. Or, trebuie ca Principiul să fie superior tuturor celor care vin după el, astfel încât El este ceva definit. Numesc „definit”, faptul că *El e unul singur* <μοναχῶς> și nu e supus necesității. Căci nici necesitate nu exista înainte! Într-adevăr, necesitatea se află la realitățile care urmează Principiului, /necesitatea/ neavînd forța de constrîngere nici /măcar/ asupra lor.²⁵ Dar unicitatea aceasta vine de la El însuși. El este acesta și nu un altul, ci ceea ce trebuia să fie. Nu s-a întîmplat să fie astfel, ci trebuia să fie astfel. Acest „trebuia” este principiul celor care trebuiau /să existe/.

Prin urmare, El nu ar putea fi în sensul că „s-a întîmplat” să fie! Căci El nu este ceea ce s-a întîmplat /să fie/, ci *ceea ce trebuia să fie*. Mai curînd nici măcar „ceea ce trebuia să fie”, ci trebuie ca restul realităților să aștepte /să vadă/ ce anume li se va dezvălui că este Regele; să admită că El este ceea ce El este, nu așa cum s-a întîmplat ca El să se dezvăluie, ci fiind cu adevărat Rege, cu adevărat Principiu, cu adevărat Binele, nu acționînd conform cu Binele – căci în acest fel ar părea că vine după altcineva –, ci unul singur fiind ceea ce este, *încît nu e conform cu Unul, ci este Unul*.

Așadar, „s-a întîmplat” nu se potrivește nici măcar în cazul lui ceea-ce-este /ceva/ (revine, desigur, lui ceea-ce-este /ceva/ „s-a întîmplat”, dacă se va întîmpla ceva, dar nu ceea-ce-este /ceva/ în sine s-a întîmplat, nici nu s-a petrecut ceea-ce-este /ceva/ în acest sens, nici, fiind el ceea ce este, nu vine de la altul ceea ce este astfel, ci această natură autentică este faptul de a fi ceea-ce-este /ceva/). Cum atunci s-ar putea gîndi cineva să-l atribuie pe „s-a întîmplat astfel” Celui care e mai presus de ceea-ce-este /ceva/, căruia îi revine să fi născut pe ceea-ce-este /ceva/ – ceea ce *nici asta nu s-a întîmplat* să fie astfel, ci este precum este Ființa, care e în sine deopotrivă Ființă și Intellect?

²⁵ Intellectul și Sufletul au o anumită libertate, așa cum s-a arătat mai înainte, spre deosebire de lumea corporalității și a iraționalității care e supusă necesității constrîngătoare.

De fapt, în acest sens cineva ar putea spune și despre Intellect „astfel s-a întâmplat să fie Intellect”, de parcă Intellectul ar urma să fie altceva decît ceea ce este natura Intellectului! Așadar, neducîndu-se în afară pe sine, ci neclintit de la sine, despre acesta ar spune în modul principal că *este ceea ce este*. Ce ar mai spune atunci, urcînd și privind într-Acolo, deasupra acestuia? Oare l-ar rosti pe „s-a întâmplat astfel /să fie/”, precum L-a văzut că este? Sau nici măcar pe „astfel” /nu-l va afirma/, nici pe „s-a întâmplat în oricare fel” și în general nici pe „s-a întâmplat”. Dar oare va spune: „astfel numai /este/ și nu ar putea fi altfel, ci doar astfel”? Nu, nici pe „astfel” nu-l va spune! Căci în acest chip vei defini, și anume un individual.

Or, nu este cu puțință ca cel care Îl vede să poată spune nici „astfel”, nici „nu astfel”: căci L-ar desemna ca pe *una* dintre realități în cazul cărora /se potrivește/ cuvîntul „astfel”. Într-adevăr, *El este altceva decît toate care sînt „astfel”!* Deci, văzîndu-L *indefinit*, vei putea afirma toate lucrurile care vin după El; dar vei spune că /El nu/ este nici una dintre acestea, ci /vei spune/ că, dacă El e ceva, e toată *puterea suverană peste Sine în mod autentic*, fiind ea ceea ce vrea, mai degrabă însă aruncînd pe „ceea ce vrea” înspre cele-ce-sînt /ceva/; fiind deci ea mai presus de orice „a vrea”, l-a pus pe „a vrea” după Sine. Prin urmare, nici ea nu l-a voit pe „astfel”, pentru ca să-i urmeze, nici altcineva nu a creat-o astfel.

10. Prin urmare, trebuie întrebât cel care spune: „astfel s-a întâmplat”: cum ar putea considera că e falsă expresia „s-a întâmplat”, dacă ar exista *ceva /autentic/*? Și cum ar putea cineva să-l suprimă pe „s-a întâmplat”? Și dacă ar exista o anumită natură /autentică/, atunci va spune că „s-a întâmplat” nu i se potrivește? Căci dacă el pune pe seama întîmplării natura care îl suprimă pe „astfel s-a întâmplat” din celelalte lucruri, unde ar putea ajunge faptul de a nu proveni din întîmplare? Îl suprimă pe „s-a întâmplat” acest principiu al celorlalte, care dă formă, limită și configurație; și nu se poate să se dea importanță întîmplării acolo unde apar lucruri conform rațiunii, ci chiar acest fapt – cauza – /trebuie atribuită/ rațiunii. Întîmplarea se află la lucrurile care nu ființează în mod precumpănitor și nu sînt legate de o consecință, ci depind de coincidențe.

Cum ar putea, aşadar, cineva atribui întâmplării *principiul oricărei raţiuni*, ordini şi definiri – ipostaza acestui /principiu/? Fireşte, întâmplarea este suverană peste multe, dar nu e suverană peste Intellect, raţiune în vederea generării acestora. Or, acolo unde întâmplarea pare contrară raţiunii, cum ar putea ea să devină capabilă să o nască?

Însă, *dacă întâmplarea nu generează Intellectul, nu va genera nici ceea ce este înaintea Intellectului, nici ceea ce e superior Intellectului*. Căci nu avea de unde să-L genereze, nici nu exista ea de fapt deloc printre realităţile eterne! Dacă, prin urmare, nu exista nimic înaintea Aceluia, iar El era primul, trebuie să ne oprim aici, şi să nu mai spunem nimic despre El. Putem cerceta în ce fel s-au născut realităţile de după El, dar nu mai /putem cerceta/ în ce fel /s-a născut/ El, fiindcă în fapt *El nu s-a născut*.

Bun, dar /ce spunem/ dacă El nu s-a născut, dar este în felul în care este, *nefiind suveran peste Fiinţa sa*? Şi dacă nu /e suveran/ peste Fiinţa sa, ci este cel care este, fără să se fi constituit pe Sine, folosindu-se de Sine în felul în care este, *atunci El ar fi din necesitate ceea ce este şi nu ar putea fi altminteri /decît este/!*

Răspund că El e astfel nu fiindcă nu e altminteri, ci fiindcă astfel e cel mai bun. Căci nu oricine are autonomia voinţei să meargă spre mai bine, dar nimeni nu e oprit de altul să meargă spre mai rău. Dar faptul că /El/ nu a mers /spre mai rău/, că nu a plecat de la Sine, nu este fiindcă a fost oprit, ci fiindcă a fost El însuşi acela care nu a plecat. Iar faptul de a nu putea merge spre mai rău nu semnalează o neputinţă a Lui care nu pleacă, ci semnalează că El nu pleacă de la Sine putere şi prin Sine. Iar faptul de a nu pleca spre nimic altceva posedă în el abundenţa puterii, nu e al unuia reţinut de o necesitate, ci necesitatea şi legea celorlalte sînt El însuşi. *Aşadar, necesitatea s-a înfiinţat pe sine*? Sau nici măcar nu a luat fiinţă, în vreme ce realităţile de după El au luat fiinţă prin El. Într-adevăr, Ceea ce e înainte de înfiinţare cum ar putea să ajungă să ia fiinţă fie de la un altul, fie de la Sine însuşi?²⁶

11. Dar ce e Acesta care nu a luat fiinţă? Răspund că, *păstrînd tăcerea*, trebuie să ne ducem şi, ajunşi la încurcătură, să nu mai

²⁶ Plotin utilizează cele două forme active ale verbului – cea tranzitivă, aici cu un pronume reflexiv, şi cea absolută, cît şi substantivul derivat.

cercetăm nimic. Căci ce ar mai putea cerceta cineva, atunci cînd nu mai poate merge nicăieri, deoarece orice cercetare se îndreaptă către un principiu și se oprește odată ajunsă la el?

Pe deasupra, trebuie să gîndim orice cercetare ca privind fie la „ce este?”, fie la „în ce fel este?”, fie la „din ce cauză”, fie la existență. Existența /Unului/, în felul în care spunem că El există, /o cunoaștem/ pe baza realităților de după El. „Din ce cauză?” pre-tinde căutarea unui alt principiu. Or, *nu există principiu al Principiului total*. „În ce fel este” înseamnă a căuta proprietățile pentru ceva care nu are proprietăți. Iar „ce este?” lămurește mai curînd că nu trebuie cercetat nimic despre El, primind noi în spirit numai pe El singur, dacă ne e cu putință, aflînd că nu e îngăduit să adău-găm nimic la asta.

În general, se pare că am ajuns să gîndim această dificultate cei care ne-am gîndit la această natură /a Unului/, mai întîi fiindcă am presupus un amplasament <χώρα>²⁷ și un loc, precum un fel de gol <χάος>²⁸; apoi, existînd deja amplasamentul, am adus această natură în locul născut sau existent în imaginația noastră; adu-cîndu-L deci în acest loc, căutăm cumva de unde și cum a sosit El acolo. Și am căutat prezența Lui și cumva „Ființa” Lui de parcă ar fi fost un *intrus*, și de parcă ar fi fost zvîrlit acolo din vreo genune sau înălțime. De aceea, nimicind cauza dificultății, trebuie exclus orice loc din intuiția privitoare la El, și în nici un loc anume nu trebuie plasat, nici nu trebuie reprezentat ca fiind și stînd veșnic într-un loc, nici ca sosit acolo, ci fiind El numai precum este și arătat că este *din necesitatea dată de cuvinte*; cît despre loc, după cum e cazul și cu celelalte, acesta vine tîrziu, mai tîrziu decît toate!

Gîndind, așadar, acest „neloc” <ἄτοπον>, după cum îl gîndim, nu mai așezăm nimic, ca să spunem așa, împrejurul Lui, nici nu putem concepe cît de mare este, nici nu vom spune că i-a revenit o cantitate și, desigur, nici o calitate. Căci El nu ar putea avea formă, nici măcar inteligibilă. Nici nu ar putea intra în relație cu altceva. Căci a luat ființă în Sine înainte de altceva.

²⁷ Platon, *Timaios*, 48a și în continuare, identificat însă, începînd cu Aristotel, cu Materia primordială.

²⁸ Hesiod, *Teogonia*, 116; Aristotel, *Fizica*, IV, 1208b.

Ce ar mai putea fi, atunci, „s-a întâmplat astfel”? Sau în ce fel vom pronunța aceasta, de vreme ce toate celelalte proprietăți afirmate despre El au fost înlăturate? Astfel încât este adevărată mai curînd nu /propoziția/ „s-a întâmplat astfel”, ci „nici astfel nu s-a întâmplat”, de vreme ce /este adevărată/ și propoziția „nu s-a întâmplat deloc”!

12. Și atunci? Nu este El ceea ce este? *Oare măcar este El suveran peste faptul de a fi ceea ce este sau peste faptul de a fi mai presus /de Ființă/*? Și iarăși, nemaicrezînd nimic din cele spuse, Sufletul e la încurcătură.

Trebuie, prin urmare, vorbit astfel: fiecare dintre noi se află departe de Ființă sub raportul corpului, dar sub raportul Sufletului și a ceea ce în mod precumpănitor sîntem, avem parte de Ființă și sîntem o anume Ființă – adică cum ar veni – ceva compus din diferență și Ființă. Nu sîntem însă nici în mod principal Ființă și nici *Ființă în sine*. De aceea, nici nu sîntem suverani peste Ființa noastră. Căci cumva altceva este Ființa și altceva – noi, și suverani nu noi sîntem peste Ființa noastră, ci Ființa însăși este suverană peste noi, dacă ea este cea care a adăugat și diferența.

Dar de vreme ce *într-un fel* noi sîntem ceea ce este suveran peste noi înșine, astfel și Aici am putea fi considerați a nu fi deloc mai puțin suverani peste noi înșine. Acolo unde însă există pe deplin ceea ce este *Ființa în sine* și unde ceva nu este, pe de o parte, el însuși, pe de altă parte, altceva – Ființa sa, Acolo ceea-ce-este e și suveran peste sine²⁹ și nu se mai îndreaptă spre altceva, în măsura în care și este, și este Ființă. Și din nou, /Intelectul/ a fost lăsat să fie suveran peste sine, în măsura în care, cel dintîi, s-a îndreptat spre Ființă.

Însă cui i-ar putea fi slugă Cel care a făcut Ființa să fie liberă, putînd fi socotit venit prin fire să o facă liberă și fiind eliberator? Oare propriei sale Ființe? Dar ea tocmai de la El își are libertatea, și este mai tîrzie/decît El/, *El neavînd Ființă!* Iar dacă există o anume activitate în El și dacă Îl vom plasa pe El în această activitate, nu /s-ar putea spune că/ din această cauză ea ar putea fi altceva decît

²⁹ Incertitudine textuală.

El și nici că El – de unde provine activitatea – n-ar fi suveran peste El însuși, pentru că activitatea și cu El însuși nu sînt diferite.

Iar *dacă în general nu vom admite să existe o activitate în El*, ci celelalte realități subzistă avînd o activitate centrată asupra Lui, de abia încă mai mult nu vom accepta că există Acolo deopotrivă „suveran” și „slugă”!

Și nici nu /vom admite în cazul Lui/ pe „suveran peste Sine”, nu fiindcă există un altul suveran peste El, ci fiindcă pe „suveran peste Sine” l-am acordat Ființei, dar pe El l-am plasat într-un loc mai nobil decît acesta. Ce este deci Cel plasat într-un loc mai nobil decît cel care este suveran peste sine? Răspund că, deoarece Ființa și activitatea fiind Acolo cumva două entități, ele au dat conceptul de „suveranitate” derivînd din activitate, dar aceasta era identică cu Ființa, de aceea a fost distins conceptul de „suveranitate” și s-a afirmat că /Intelectul/ este suveran peste sine.

Dar Acolo unde nu sînt două aspecte luate ca unul, ci unul – fie numai activitate, fie nici măcar activitate – nici măcar conceptul de „suveran peste sine” nu este potrivit.

13. Or, deși trebuie folosite acele cuvinte nepotrivite despre ceea ce căutăm, iarăși să fie spus că unele nu sînt potrivite, fiindcă nu trebuie nici măcar în concept formată o dualitate, în timp ce altele, rostite acum în vederea convingerii, *trebuie gîndite fără rigoare* <παρὰ νοῦν>, într-o anumită măsură, în cele prezentate de noi.

Într-adevăr, dacă l-am da lui activități – ca și cum /am da/ activitățile voinței Lui – căci El nu acționează fără voință, iar activitățile ar fi ca o Ființă a Lui, atunci voința Sa și Ființa Sa ar fi identice. Iar dacă lucrurile stau așa, *atunci în ce fel El a vrut /să fie/, astfel și este*. Așadar, El nu vrea și nu acționează, după cum firea îl face /să fie/, ci mai curînd Ființa Lui este în felul în care o voiește și în care acționează. *În consecință, El este întru totul suveran peste Sine, avînd în puterea Sa și pe „a fi”*.

Ține seama și de următorul aspect: fiecare dintre realități tinzînd spre Bine, vrea să fie Binele mai curînd decît ceea ce este ea însăși. Ea socotește că în acel moment ființează în cea mai mare măsură, atunci cînd participă la Bine și într-o astfel de situație ea alege pentru sine fiecare ființare, în măsura în care ar avea parte din Bine, ca și cum natura Binelui este pentru ea în mod evident

cu mult preferabilă. Asta dacă, într-adevăr, dimensiunea părții Binelui în altceva este lucrul cel mai de preferat, și dacă o Ființă voluntară și asociată voinței formează o identitate cu voința, constituindu-se prin voință. Și cât timp nu ar avea Binele, fiecare lucru dorește altceva, dar în măsura în care L-ar avea, se vrea acum pe sine; iar această prezență /a Binelui/ nu este întîmplătoare, nici Ființa sa nu e exterioară voinței sale. Și prin aceasta se și definește și își aparține sieși prin aceasta.

Dacă, așadar, în acest fel, *fiecare individ se face pe sine*, devine limpede deja că *Acela ar fi în mod primordial prin Sine însuși ceva de acest fel, prin care și restul lucrurilor pot fi /create/ pentru ele însele*. Iar voința /Sa/ de a fi „astfel” e laolaltă cu așa-zisa Ființă a Sa. Și nu-L poți concepe altfel decît voind El pentru Sine să fie ceea ce este, fiind în acord cu Sine, voind să fie El însuși și fiind ceea ce voiește. Iar *voința Sa și El însuși sînt identice*, și nu mai puțin identice prin faptul că El nu este, pe de o parte, ceva – ceea ce *s-a întîmplat* – și pe de alta, altceva *ce ar fi voit*. Căci ce altceva ar fi putut voi /să fie/ decît ceea ce este? Și chiar dacă am presupune că El a ales pentru Sine să devină orice ar voi, și I-am fi îngăduit să-și schimbe natura Sa în altceva, /trebuie să acceptăm/ că El nu ar putea voi să devină altceva, nici nu și-ar putea reproșa Sieși că e dintr-o necesitate ceea ce este; iar această expresie „El este” înseamnă ceea ce El întotdeauna a voit și voiește.

În mod autentic deci, *natura Binelui este voința Aceluia care este incoruptibil; El nu e răpit de natura Sa, ci se alege pe Sine însuși*, pentru că nu exista altceva, pentru ca să fie tras spre acela.

Și cineva ar mai putea spune și lucrul următor, anume că toate celelalte lucruri nu cuprind în Ființa lor conceptul de a fi mulțumite cu ele însele, căci ceva ar putea și să fie supărat pe sine. *Dar este necesar ca alegerea și voința de sine să fie cuprinse în ipostaza Binelui*, sau altminteri cu greu ar putea ceva să fie mulțumit cu sine – e vorba de existențe care prin participare la Bine sau prin imaginație sînt mulțumite de sine.³⁰

³⁰ Probabil ideea este că toate celelalte ființe sînt mulțumite și cînd au voință și libertate; or, o au numai prin participare la Unu, deoarece prin sine ele nu sînt obligatoriu mulțumite cu ele însele.

Trebuie însă să facem concesii cuvintelor, dacă cineva, vorbind despre El, din necesitate se folosește de dragul explicației de acei termeni pe care nu îngăduim să fie pronunțați la modul precis. Să fie deci la fiecare termen puse ghilimele.³¹

Dacă, așadar, Binele s-a înființat, iar alegerea și voința Îl înființează împreună <συνυφίσθησιν> pe El – căci El nu va fi fără ele –, dar trebuie ca El să nu reprezinte o multiplicitate, atunci trebuie readuse la o unitate voința și Ființa și faptul de a voi. Iar dacă voința vine de la El, este necesar ca de la El să vină la El și ființarea Sa, astfel încât raționamentul a descoperit că *El s-a făcut pe Sine însuși*. Iar dacă voința se află la El și este „activitatea” Lui, și dacă ea este identică cu existența Lui, El însuși s-ar înființa astfel pe Sine. *Rezultă că El nu este ceea ce s-a întâmplat /să fie/, ci ceea ce El însuși a vrut /să fie/!*

14. Pe deasupra, trebuie examinat și în felul următor: fiecare din entitățile declarate *a fi* sînt ori identice cu ființarea lor, ori diferite. De exemplu, acest om este ceva, și esența omului este altceva. Totuși omul /individual/ participă la esența omului. Însă „Sufletul și esența Sufletului sînt identice”³², dacă Sufletul este ceva simplu și nu este un predicat al altui /subiect/, și de asemenea /sînt identici/ Omul însuși și cu esența Omului. Pe de o parte, omul ar apărea la întîmplare, în măsura în care este altceva decît esența Omului, pe de altă parte, esența Omului nu ar putea apărea la întîmplare: asta înseamnă „Omul însuși de la sine însuși”. Or, dacă esența Omului e de la sine și nu de la întîmplare, nici nu „s-a întîmplat”, cum de ar fi cu putință ca Cel de deasupra Omului în sine, însuși zămislitorul Omului și căruia Îi aparțin toate realitățile, să fie considerat „la întîmplare” – El, o natură mai simplă decît esența Omului și decît faptul de a ființa în general?

De asemenea, cel care suie spre simplitate nu poate aduce sus întîmplarea; de aceea este imposibil ca întîmplarea să se ridice la Cel care este cel mai simplu.

De asemenea, se cuvine reamintit ceva spus undeva mai înainte, că fiecare lucru dintre cele care există autentic și care ajunge

³¹ Termenul plotinian cu sensul de „ca să spunem așa”, sau „așa-zicînd”, este olov. Ne-am permis această licență de exprimare.

³² *Met.*, VIII, 3, 1043b, 279.

să existe datorită acelei naturi, cît și ceea ce e asemănător cu el printre cele senzoriale, este asemănător cu ceea ce provine de la inteligibile. Numesc „asemănător” faptul de a avea împreună cu Ființa lor și cauza existenței /lor/, astfel încît cel care examinează mai tîrziu fiecare lucru să poată spune din ce cauză există fiecare existență – de exemplu, din ce cauză există ochiul și din ce cauză există astfel de picioare la astfel de ființe, cît și cauza care a generat în ansamblu să existe fiecare parte a fiecărui /corp/ și să existe părțile unele datorită celorlalte. Din ce pricină picioarele sînt /cum sînt/ în lungime? Fiindcă acest individ e astfel, fiindcă chipul /său/ e astfel, și picioarele îi sînt astfel. Și în general armonia tuturor, a unora față de celelalte este cauză a unora pentru celelalte.

Iar „de ce există acest individ uman?” înseamnă că *aceasta e esența Omului, astfel încît unul și același lucru sînt ființarea și cauza ființării*. Ele au sosit astfel dintr-un unic izvor *care nu a desfășurat raționamente*, ci a furnizat deodată pe „de ce?” și pe „a fi”. Un /singur/ izvor deci pentru „este” și pentru „de ce este” le-a dat pe ambele laolaltă. Dar în felul în care sînt cele care devin, dar cu mult mai original, mai adevărat și mai aproape de Bine decît /sensibilele/ în raport cu /inteligibilele/, este Acela de unde provin /inteligibilele/.

Dacă deci nici una dintre realitățile care își au cauzele în sine nu există printr-un hazard și la întîmplare și „nici una nu s-a întîmplat astfel”, și au /cauzele în sine/ toate care provin de la El, El fiind Tatăl rațiunii, cauzei și Ființei cauzatoare – acelea care, cu toatele, se află departe de întîmplare – atunci El ar fi principiu și, cum ar veni, un model al celor care nu s-au împărtășit din întîmplare. Este El, autenticul și Primul, neamestecat cu întîmplarea, cu apariția spontană și cu coincidența, *cauză Lui însuși și dintru Sine, și datorită Sieși El însuși*³³. Căci e în mod primordial El însuși și pe deasupra Ființei – El însuși.

15. Același /Bine/ este și iubit, și iubire, și iubire de Sine însuși, dat fiind că nu e altminteri frumos decît de la Sine și în Sine. Căci a fi împreună cu Sine nu ar putea fi altminteri, dacă cel care e împreună și cel cu care acela este /împreună/ nu ar fi unul și același.

³³ Plotin afirmă aici, repetat, principiul *causa sui*: Principiul suprem este cauză a Lui însuși.

Iar dacă cel care este împreună și cel cu care este împreună sînt unul singur, dacă cel care, pentru a spune astfel, „năzuiește” și cu cel care-i obiectul năzuinței sale sînt unul singur, iar obiectul năzuinței este ca un fel de „subiect” în raport cu subzistența /năzuinței/, din nou ne-a apărut limpede că năzuința și ființa sînt identice. Iar dacă așa stau lucrurile, din nou /vedem că/ *El este acesta care se face pe Sine, suveran peste Sine, neivindu-se așa cum altcineva a voit /ca El/ să fie, ci așa cum El însuși o vrea.*

De aceea, spunînd noi că El nu primește nimic la Sine, nici că altceva nu-L primește pe El, și în acest fel L-am concepe în afara putinței de a fi astfel din întîmplare: L-am /concepe astfel/ nu numai pentru că Îl facem să fie *izolat și singur* și pentru că Îl purificăm de orice, ci și pentru că /ne gîndim/ că *am putea vedea în noi înșine vreo natură asemănătoare*, ce nu are nimic din celelalte, cîte atîmă de noi, potrivit cu care putem simți ceea ce s-ar petrece la întîmplare. Toate celelalte, cîte ne aparțin, sînt sclave și supuse întîmplării și cumva sosind la întîmplare; însă Acestuia singur îi revine suveranitatea peste Sine și libertatea voinței prin energia³⁴ unei lumini de forma Binelui și a Binelui – o energie mai mare decît aceea de la nivelul Intellectului, fără să aibă ca adăugat pe ceea ce e mai presus decît gîndirea.

Spre Acesta suind noi și devenind numai Acesta unul, înlăturînd celelalte lucruri, cum am putea vorbi despre El altfel decît că sîntem mai mult decît liberi și că avem mai mult decît libertatea voinței? Cine ne-ar mai putea atunci agăța de șansă, de hazard, sau de „s-a întîmplat”, cînd *am devenit chiar această viață autentică*, sau am ajuns în aceea care nu are nimic altceva /decît pe sine/, ci este numai ea însăși?

Așadar, nu-i cu putință ca celelalte realități, fiind ele izolate, să fie autosuficiente în existența lor. Dar El *e ceea ce este* și cînd e izolat și singur. Or, prima existență /autentică/ nu se află în ceva fără Suflet, nici într-o viață irațională. Căci /fără Suflet/ ea este /prea/ slabă ca să subziste și e, ea însăși, o împrăștiere a rațiunii și o indeterminare. Dar cu cît mai departe înaintează /existența/

³⁴ Uneori ἐνέργεια, tradus de obicei prin „actualizare” sau „activitate”, poate fi tradus pur și simplu prin „energie”.

spre rațiune, cu atît mai mult ea alungă întîmplarea. Căci ceea ce se conformează rațiunii nu vine la întîmplare!

Dar pentru noi care suim, *Acela nu e rațiune, ci e mai frumos decît rațiunea*. Într-atît de mult El se îndepărtează de faptul de a se petrece la întîmplare! Căci /El/ e *rădăcina* rațiunii dintru Sine și toate lucrurile încetează la ea, de parcă este început și temei al *unui copac gigantic* care viețuiește conform rațiunii – ea însăși rămînînd la Sine, dar dăruind copacului existența conformă cu rațiunea pe care a primit-o...

16. Deoarece afirmăm și pare că /Unul/ este *deopotrivă pretutindeni și, de asemenea, nicăieri*, e necesar să luăm în seamă și să ne gîndim în ce fel trebuie să cercetăm chestiunea care ne interesează și din această perspectivă: într-adevăr, dacă El nu e nicăieri, nicăieri nu se întîmplă /să fie/. Iar dacă e pretutindeni, este pretutindeni atît de mare cît este. Astfel încît El însuși este faptul de a fi „pretutindeni” și „în toate privințele”; El nu se află în acel „pretutindeni”, ci El însuși e „pretutindeni” și dă celorlalte lucruri posibilitatea să existe în situația de a fi situate /unul alături de altul/ pretutindeni.

Avînd El rangul cel mai înalt, mai curînd neavîndu-l, ci fiind El însuși /rangul/ cel mai înalt, posedă toate celelalte realități ca supuse; nu El se întîmplă Lor, ci ele – Lui, mai degrabă ele se rotesc în jurul Lui, nu El privește spre ele, ci ele spre El. Iar El este „purta” spre interiorul Său, „iubindu-se” pe Sine – „o strălucire pură”³⁵ –, El însuși fiind ceea ce iubește. Aceasta înseamnă că se înființează pe Sine însuși, dacă /El/ e o activitate staționară și dacă este cel mai iubit, ca un fel de „Intelect”. Or, Intelectul este un produs al unei activități; prin urmare, El însuși este un rezultat al unei activități, dar al /activității/ nimănui altuia! Așadar, El este rezultatul propriei Sale activități.

Prin urmare, El nu este așa cum s-a întîmplat /să fie/, ci așa cum El însuși acționează.

În plus, dacă El este în cea mai mare măsură, fiindcă „se fixează” față de Sine și „privește” spre Sine și /dacă/ acest „a fi” al Său înseamnă a privi spre Sine, ca și cum s-ar face pe Sine, El nu este așa cum s-a întîmplat /să fie/, ci așa cum vrea; și nici voința Sa nu

³⁵ Phaidros, 250c.

vine la împlinire și nici în acest sens /El/ nu s-a împlinit /să fie/. Căci voința Celui mai Bun nu este la împlinire. Că o astfel de înclinare a Lui spre El însuși, fiind „o activitate” a Sa unică în El, îl creează pe a fi El ceea ce este, o dovedește ipoteza contrară: dacă El s-ar fi înclinat înspre exteriorul Său, l-ar fi nimicit pe a fi El *ceea ce este*. Prin urmare, activitatea îndreptată spre Sine însuși reprezintă faptul de a fi El *ceea ce este*. Aceasta înseamnă însă /a fi/ *unul și El însuși*.

El însuși, așadar, s-a înființat pe Sine însuși. Dacă, deci, activitatea Lui nu a apărut, ci a existat întotdeauna, ca o „veghe”, fără ca veghetorul să fie altul /decît veghea/ – o veghe și o supragîndire eterne – *atunci El este așa cum a vegheat*. Or, *veghea este mai presus de Ființă, de Intellect și de viața rațională!* El însuși este acestea. El însuși e o activitate superioară Intellectului, cugetării și vieții. Căci acestea vin din El și nu de la altcineva. Prin urmare, ființarea Îi vine Lui de la El însuși și din El însuși. Deci El nu este așa cum s-a împlinit /să fie/, *ci este așa cum a vrut-o El însuși*.³⁶

17. În plus, să privim lucrurile și astfel: afirmăm că toate lucrurile din Univers și acest Univers sînt în felul în care sînt, așa cum alegerea Creatorului a voit-o; /și afirmăm/ că ele sînt așa cum acesta le-a fabricat, *de parcă le-ar fi proiectat și prevăzut în raționamente conforme cu prevederea sa*. Însă, ele fiind astfel eterne și născîndu-se astfel etern, /susținem/ că rațiunile formatoare se află în lucrurile care sînt laolaltă cu ele, fiind stabilite într-o ordine superioară. În consecință, cele *de Acolo sînt mai presus de prevedere și mai presus de alegere*: toate cîte se află în realitatea autentică sînt stabilite pentru eternitate. Încît dacă cineva numește o atare dispunere „prevedere” (providență), să gîndească în felul următor: înaintea acestui Univers /vizibil/ există Intellectul care stă locului, de la care, și potrivit cu care, există acest Univers /vizibil/.

Or, dacă Intellectul se află înaintea tuturor și dacă un astfel de Intellect este principiu, el nu ar putea fi *așa cum s-a împlinit /să fie/*, deși e multiplu, el cîntă în armonie cu sine și, ca să spunem

³⁶ Este de remarcat prezența sistematică și predominantă în acest tratat a formei masculine și nu neutre pentru Unu. E clar că ea trebuie pusă în legătură cu reprezentarea Principiului ca voință pură, absolut liberă, care se creează continuu pe sine, creînd tot restul, nesupusă nici măcar propriei sale Ființe.

aşa, e organizat laolaltă într-o unitate. Căci nimic multiplu, nici o multiplicitate organizată, nici un fel de raţiuni formatoare cuprinse într-o unitate în întregul lor nu sînt *aşa cum s-a întîmplat*, ci sînt departe de o astfel de natură /întîmplătoare/, şi /sînt/ contrariul ei, tot atîta pe cît întîmplarea situată în iraţional este /contrară/ raţiunii.

Iar dacă există un Principiu înaintea unui astfel de /Intelect/, este limpede că El se află în *continuitatea* <προσεχίς> acestui /Intelect/ prezentat astfel; şi /Intelectul/ acesta, considerat astfel, participă la Acela, este aşa cum vrea Acela, e puterea Aceluia. El este fără dimensiuni, o *singură raţiune pentru toate*, numărul Unu, unul singur, mai mare şi mai puternic decît cel care se naşte şi nimic nu-i mai mare şi mai bun decît El. Aşadar El nu posedă de la altul nici fiinţarea, nici faptul de a fi în felul în care este. Prin urmare, El este prin Sine ceea ce este în raport cu Sine şi întru Sine, pentru ca nici în acest fel să nu se /încline/ înspre în afară sau înspre un altul, ci în întregul Său /să se încline/ spre Sine.

18. Şi, dacă tu Îl cauţi, nu căuta nimic în afara Lui, ci pe toate care vin după El caută-le în interiorul Lui; pe El lasă-L în pace! Căci El însuşi e „a fi în afară” – cuprinderea tuturor şi măsura /lor/. Sau este în interior, în străfunduri, dar exteriorul Lui este ca şi cînd tot ce e raţiune şi Intelect s-ar atinge de jur împrejur de El şi s-ar atîrna /de El/. Mai cu seamă /aceasta/ ar fi Intelect, după cum şi în măsura în care se atinge de El³⁷, dat fiind că faptul de a fi Intelect îl are de la Acela. Astfel, s-ar admite că un cerc, care s-ar atinge de jur împrejur de centrul său, ar deţine puterea /sa de a fi cerc/ de la centru şi ar fi cumva „în formă de centru”, după cum razele care converg împrejur într-un punct în centru, fac ca limita lor dinspre centru să fie asemănătoare cu /centrul/ spre care au fost conduse şi de unde au fişnit – centru care este superior în raport cu aceste raze şi cu limitele lor, punctele liniilor înşelor. La fel este Acela; dar sînt neclare urmele acelui /Centru/ care e „ridicat la puterea” lor şi care e „ridicat la puterea” razelor³⁸ care posedă pre-tutindeni /Centrul/.

³⁷ Nu am urmat aici conjectura lui Armstrong.

³⁸ Plotin combină semnificaţia geometrico-matematică a lui δύναμις, însemnînd „a fi la puterea..”, sau „a fi echivalent în putere cu...” cu semnificaţia sa fizică.

Și se vede limpede din exemplul razelor felul în care este Acela, în ce fel El *s-a desfășurat nedesfășurându-se*. În acest chip, prin urmare, trebuie înțeles și Intellectul și ceea-ce-este /ceva/ – născut din Acela și, cum ar veni, scurs, desfășurat și atârnat – că el mărturisește din propria natură intelectuală că există, ca să spunem așa, Intellectul care, în Unu, nu e intelect. *Căci e Unu*. Și așa cum acolo (în cazul cercului) nici liniile, nici cercul nu sînt centrul, ci /centrul/ este părintele liniilor și al cercului, centru care le dăruiește urmele lui și generează printr-o anume forță liniile și cercul care, grație unei puteri staționare, nu sînt cu totul desprinse de El, la fel se întîmplă și cu Acela (puterea intelectuală dîndu-I ocol), modelul, ca să spunem așa, imitației de sine – Intellectul într-Unul – atunci cînd de multiplicitate și în multiplicitate e, ca să spunem așa, învins și din această cauză devine Intelect, dar Unul stă locului înaintea Intellectului, generînd Intelecte din puterea Lui – oare ce fel de coincidență (sau ce fel de apariție spontană, sau de „așa cum s-a întîmplat să fie”) s-ar putea apropia de *o asemenea putere creatoare de Intelect și cu adevărat creatoare?*

După cum e în Intelect, /la fel, dar/ în multe privințe superior acestuia, este în acel Unu, după cum este o lumină mult dispersată, provenită dintr-o unică sursă transparentă aflată în ea însăși. *Imagine e ceea ce s-a dispersat, dar izvorul de unde a provenit e adevăr*. Totuși, imaginea dispersată – Intellectul – nu are chipul diferitului, deoarece ea nu este întîmplare, ci fiecare parte a sa este rațiune și cauză, *dar Acela este cauza cauzei*. Într-un grad mai înalt /El/ este cauza, ca să spunem așa, „cea mai cauză” și cea mai adevărată, posedînd laolaltă toate cauzele intelectuale care urmează să iasă din El și fiind zămislior nu a ceea ce s-a întîmplat /să fie/, ci *fiind așa cum a vrut-o El însuși*. Iar voința /Lui/ nu era irațională, nici a unui hazard, nici așa cum i-a venit, ci cum trebuia /să fie/, dat fiind că nimic nu era Acolo fructul hazardului.

Pornind de aici Platon vorbește despre „necesar” și „ocazie”³⁹, dorind să indice, pe cît era posibil, că /El/ era departe de „s-a întîmplat”, însă că ceea ce este, aceea e necesar /să fie/. Iar dacă aceasta este necesar, nu apare în mod irațional; și dacă există „ocazie” – este lucrul cel mai important la realitățile care vin după Sine și

³⁹ *Omul politic*, 284d-e.

este anterior prin Sine și El este nu așa cum „s-a întâmplat”, ci e ceea ce este, așa cum a vrut El însuși, în caz că El vrea cele necesare și necesarul și activitatea de a /realiza/ necesarul sînt unul și același lucru. Iar necesarul nu trebuie luat ca un substrat, ci ca prima activitate care se manifestă pe sine – anume ceea ce trebuia /să fie/. Astfel deci trebuie să vorbească despre El cel care nu poate vorbi așa cum a dorit-o.

19. Stîrnit fiind către Acela, înțelege-L, din cele spuse, pe El însuși. Tu însuși Îl vei privi fără să poți vorbi pe cît vrei. Văzîndu-L în sine, lăsînd orice vorbire rațională deoparte, vei considera de la sine acel punct ca adevărat, anume că, *dacă El ar avea Ființă, Ființa l-ar fi supusă și, ca să spunem așa, ar veni de la El*. Și n-ar mai îndrăzni nimeni, dacă L-ar vedea, să pronunțe „așa cum s-a întâmplat”, și nici nu poate să mai scoată vreun cuvînt. Căci ar fi încremenit, dacă ar avea această îndrăzneală și nu ar mai putea, la iuțeală, spune despre El „unde /este/”, dat fiind că Acela s-ar arăta în toate privințele, ca să spunem așa, înaintea ochilor Sufletului și, încotro ar privi, L-ar privi pe Acela, afară doar dacă nu cumva, privind în altă parte, l-ar abandona pe /Dumne/zeu, fără să se mai gîndească deloc la El.

Trebuie considerat pesemne că și formula „mai presus de Ființă” a fost gîndită în acest sens, anume fiind pronunțată de cei vechi într-un sens tainic.⁴⁰ /Ea vrea să spună/ nu numai că El a generat Ființa, *dar și că El nu se supune nici Ființei, nici Lui însuși*, că Ființa Sa nu Îi este principiu, ci, *Fiind El însuși principiul Ființei*, nu a făcut Ființa pentru Sine, ci, făcînd-o pe ea, a lăsat-o să iasă în afara Sa, ca unul care nu avea deloc nevoie de ființare, El care a făcut ființarea. *Așadar, El nu-l face pe „este” nici măcar conform cu felul în care El este*.

20. Bun – ar putea replica cineva – *dar nu se întîmplă ca /El/ să fi existat înainte de a exista?* Căci, dacă El se face pe Sine, prin faptul că este obiect al acțiunii încă nu există, în vreme ce prin faptul acțiunii Sale creatoare El exista deja înaintea Lui însuși – fiind El cel care este făcut!

⁴⁰ Republica, 509b.

Împotriva acestei obiecții trebuie răspuns că nu trebuie deloc discutat, de către unii care presupun acțiunea Lui *desprinsă* <ἀπόλυτον>, în funcție de lucrul făcut, ci /trebuie discutat în funcție/ de cel care face; și /facerea are loc/ nu pentru ca ceva să fie săvârșit din facerea Lui, în vreme ce activitatea Lui nu are rostul să desăvârșească altceva⁴¹, ci fiind El, Acesta, un întreg. *Nu doi, ci unul singur!*

Căci nu trebuie să ne temem să presupunem *prima activitate ca lipsită de Ființă*, ci trebuie presupus chiar acest lucru – această ipostază, pentru a spune astfel. Însă, dacă cineva ar presupune o *ipostază lipsită de activitate*, atunci Principiul cel mai desăvârșit dintre toate ar fi defectuos și nedesăvârșit. Iar dacă I-ar adăuga o activitate, nu-l va păstra unitatea. Dacă, așadar, *activitatea este mai aproape de desăvârșire decât Ființa*, /dacă/ Primul este cel mai desăvârșit, *activitatea ar veni pe primul loc*.

Prin urmare, Acesta este deja în activitate și nu este cu putință să fi fost, înainte de a ajunge să fie. Nu era în acel moment, înainte de a ajunge să fie, ci era deja în întregul său /cînd a fost/. *Într-adevăr, activitatea nesupusă Ființei e complet liberă și, în acest fel este El – de la Sine El însuși*. Căci dacă El ar fi ținut în ființă de către altceva, El nu /ar fi/ Primul /făcut/ din Sine însuși. Iar dacă în mod corect spunem că El se are laolaltă pe Sine, El este și cel care se aduce alături /pe Sine/, în caz că, ceea ce are laolaltă potrivit cu natura a și făcut să fie dintru început.

Dacă, așadar, a existat un moment de cînd El a început să fie, faptul că „/s-a/ făcut /pe Sine/” ar fi formulat în sensul principal. Dar, dacă și înainte de a exista veșnicia, El era ceea ce este, să-l gîndim pe „s-a făcut pe Sine” ca fiind conjuncția lui „a făcut” și a lui „El”. Căci *ființarea /Lui/ este una prin acțiunea /facerii/ și, ca să spunem așa, printr-o eternă /auto/generare*.

De aici și faptul că El „domnește peste Sine însuși”. Dacă sînt două entități, expresia /se ia/ în sensul principal. Dar dacă este una singură, cuvîntul „domnește” stă singur, căci /suveranul/ nu-l are pe cel supus.

Cum atunci *domnește El cînd nu există lucrul peste care /să domnească/?* Răspund că „domnește” se referă aici la ceea ce exista

⁴¹ Incertitudine textuală, urmez corecția lui HS1 urmat de AP.

înaintea lui, în sensul că /înaintea lui/ nu exista nimic. Iar dacă nu exista nimic, atunci El este primul. Asta nu ca ordine /în timp/, ci ca suveranitate și putere de sine stătătoare în sens absolut. Iar dacă este în mod absolut, nu este cu puțință să accepți Acolo ceea ce nu-i de sine stătător. El există în mod de sine stătător în întregul său în Sine.

Căci ce /aspect/ al Lui /ar putea exista în El/ care să nu fie El însuși? Ce /aspect al Lui/ care să nu fie în activitate? Și ce /aspect/ iarăși care să nu fie rezultatul activității Sale? Căci dacă ar exista ceva în El care să nu fie rezultatul activității Sale, El nu ar avea o existență absolută, nu ar fi nici /complet/ de sine stătător, nici nu ar putea /să facă/ totul. Într-adevăr, nefiind suveran peste Acela, El nu ar avea puterea /să facă/ totul. *Nu are putere deci acela peste care el însuși nu domnește în vederea facerii.*

21. Putea atunci El să se facă pe Sine /să fie/ un altul decît /cel/ pe care s-a făcut? Răspund că deocamdată nu l-l vom înlătura pe „a face binele“, fiindcă /ne ferim/ ca El să facă rău. Căci *Acolo putere nu înseamnă să poată produce contrariile!* Ci, înseamnă că e /înzestrat cu o putere neclintită și neschimbătoare, care e în cea mai mare măsură putere, atunci cînd ea nu se îndepărtează de la Unu. Într-adevăr, puterea /de a produce/ contrariile este proprie unei neputințe de a rămîne la cel mai mare bine.

Trebuie însă ca și creația Sa, despre care vorbim, să existe o singură dată, căci este frumoasă.

Și cine ar putea strica /o creație/ făcută din voința unui Zeu și care e voință? Din voința oare a unui /Zeu/ care încă nu există?

Dar /ce am putea spune despre/ voința Aceluia fără voință în existența Sa? De unde oare îi va sosi Lui voința pornită de la o Ființă lipsită de activitate? Sau voința era în Ființă? Nu exista deci nimic altceva decît Ființa /în El/.

Sau exista ceva care nu era /Ființa/, precum voința? *Totul era, așadar, voință și nu există în /El/ ceea ce nu voiește. Așadar, nu există /în El/ nici ceea ce e înainte de voință. Așadar, voința este El însuși în primă instanță.*

Prin urmare, și faptul că a vrut, și în ce fel a vrut, și ceea ce a urmat voinței, ceea ce această voință a generat – însă nu a generat încă nimic în El însuși – acestea El era deja.

Iar faptul „de a se ține laolaltă pe Sine” trebuie astfel conceput, dacă cineva l-ar pronunța corect, anume că toate celelalte care vin de la El se țin laolaltă. Căci ele există printr-o anumită participare la El și la El se reîntorc toate. El însă este deja de la Sine, neavînd nevoie nici de ținere laolaltă, nici de participare, ci toate sînt prin Sine sau, mai bine spus, El nu are nevoie pentru Sine de nici unul dintre toate, ci atunci cînd ai vorbi despre El, sau L-ai gîndi, *lasă-le deoparte pe toate celelalte!* Înlăturîndu-le pe toate, lăsîndu-L numai pe El singur, caută să nu-I adaugi ceva, ci vezi ca nu cumva să nu fi scos încă totul din El în reprezentarea pe care o ai. Căci îți este cu putință și ție să intri în atingere cu Ceva despre care nu se mai poate nici spune, nici concepe altceva. Or, situat deasupra a tot, *numai El singur e cu adevărat liber*, fiindcă nu este posibil nici măcar să fie înrobit Sieși; ci numai /El/ e El însuși și în mod autentic /numai/ El însuși, în vreme ce fiecare din restul lucrurilor este el însuși, dar și altceva.

DESPRE CER

40, II.1

Tema

Plotin încearcă să demonstreze eternitatea lumii împotriva înțelegerii literale a lui *Timaios* și, totodată, fără să facă apel, precum Aristotel, la un „al cincilea element” – eterul.

Subiectul

Eternitatea specifică caracterizează ființele de sub Cer, cea individuală, pe cele de peste Cer și Universul însuși. Universul este etern deoarece el nu are unde să se dizolve. După *Timaios*, cele de sus au fost create de Demiurg, în timp ce lucrurile de Aici – numai de zeii secunzi. Rolul Sufletului universal. Focul ceresc nu este la fel cu focul pământesc. Deși etern, Cerul nu este la fel cu inteligibilele.

1. Se spune că Universul a existat și va exista veșnic, deși are un corp. Dacă acest fapt *l-am pune pe seama voinței Zeului*, probabil că am vorbi cu adevărat într-un prim rînd, dar nu am oferi nici un fel de claritate.¹

Apoi, dacă transmutarea elementelor și mișcarea animalelor de pe Pămînt păstrează specia, probabil – se va crede – că situația se va regăsi și la Universul întreg, dat fiind că voința /divină/ are putința, chiar dacă veșnic corpul curge și pierе, să impună aceeași specie mereu altui corp, în alt moment, încît să nu se păstreze veșnic unitatea numerică, ci unitatea specifică.

Mai departe: de ce unele /corpuri/ au eternitatea numai în acest fel, în raport cu specia, în vreme ce corpurile cerești și Cerul însuși vor avea eternitatea individuală? Bun, vom vedea cauza indestructibilității /Universului/ în faptul că toate sînt cuprinse laolaltă și că nu există o /stare/ în care /Universul/ se va transforma, nici nu ar putea să fie nimicit, fiind lovit de ceva din afară; *vom acorda Întregului și Totului indestructibilitatea în baza raționamentului acestuia*.² Dar Soarele și făpturile celorlalte astre, deoarece fiecare e o parte și nu un întreg și un tot, nu vor obține pentru noi dovada /indestructibilității/ de la /respectivul/ raționament, cum că subzistă pe vecie, și s-ar părea că indestructibilitatea specifică e pentru astre singura /dovadă a eternității/, după cum se pare că pentru

¹ *Timaios*, 41b. Dimpotrivă, Aristotel, în *Despre cer*, considera eternitatea Universului intrinsecă, asociată „celui de-al cincilea corp”, și nu bazată pe voința divinității. Dependența de „voință” leagă acest tratat de cel anterior (39).

² Stoicii distingeau între Întreg sau Cosmos și Tot, acesta din urmă fiind Întregul laolaltă cu spațiul vid înconjurător. V. SVF II, 523, 523, 524. Probabil că Plotin folosește sinonimic acești termeni.

foc și cele asemănătoare numai eternitatea specifică subzistă; dar iată că și pentru întregul Univers /se poate susține același lucru/:

Într-adevăr, nimic nu oprește Universul, deși nu este nimic de altceva din afară, să fie mereu distrus de la sine, când părțile sale se distrug reciproc, *și să subziste numai prin specie*, natura substratului curgînd mereu și un alt/ principiu/ oferind specia. În privința Viețuitorului universal s-ar petrece același lucru care /are loc/ și în cazul omului, al calului și al celorlalte viețuitoare. Căci omul și calul /ca specie/ sînt eterne, dar nu același /individ e etern/. Așadar /conform argumentului acesta/ nu va subzista veșnic o parte /a Universului/, precum Cerul, în timp ce lucrurile asociate Pămîntului să fie pieritoare, ci la fel se vor comporta toate, *diferența dintre ele fiind dată numai de timpul /supraviețuirii/: fie deci /numai/ mai longevive obiectele cerești!*

Dacă deci în acest fel /specific/ vom accepta că se păstrează eternitatea în cazul Întregului și în cazul părților, dificultatea pentru opinia /ce afirmă imperisabilitatea Universului/ ar fi mai mică. Ba chiar cu totul vom ieși din dificultate, dacă s-ar arăta că voința divină este suficientă pentru a păstra laolaltă fie și în acest fel Întregul.

Dar, dacă am spune că *și individualul din Univers, oricît de mare ar fi el, posedă eternitatea*, /atunci/ trebuie arătat că voința divină este capabilă să facă aceasta; dar dificultatea persistă: din ce pricină unele lucruri sînt /eterne la modul individual/, altele nu /sînt/ în acest fel, ci numai la modul specific? Și în ce fel sînt /eterne/ părțile Cerului ele însele? Dat fiind că, în acest fel /la modul individual/, vor fi /eterne/ toate lucrurile !

2. Dacă, așadar, acceptăm această opinie și afirmăm că Cerul și toate corpurile din el posedă eternitatea în mod individual, în timp ce lucrurile aflate în interiorul sferei Lunii /posedă/ eternitatea specifică, trebuie arătat în ce fel /ceva/, deși are corp, va avea /eternitatea/ individuală – în cazul aceluiași /lucru/ *în sensul principal al cuvîntului*, adică fiecare lucru în parte va rămîne neschimbat, cu toate că natura corpului se află în veșnică curgere.

Această opinie a fost și a celorlalți filozofi care s-au exprimat în legătură cu natura, cît și a lui Platon însuși, privitor nu numai la celelalte corpuri, dar și la cele cerești. Cum se poate – spune el – ca

astrele, *deși au corpuri și sînt vizibile, să posede etern neschimbarea și permanența*?³ El este de acord în această privință și cu Heraclit care a spus că „și Soarele se naște mereu”⁴. Pentru Aristotel nu e nici o dificultate aici, dacă s-ar admite ipoteza sa referitoare la „al cincilea corp”⁵. Dar pentru cei care nu admit această ipoteză, atunci cînd corpul Cerului e alcătuit din aceleași elemente din care sînt alcătuite și animalele de Aici, în ce fel ar putea el avea /eternitatea/ individuală?

Pe deasupra, în ce fel /sînt veșnice/ Soarele și celelalte obiecte cerești care sînt părți /ale Cerului/? Căci, de vreme ce orice animal e constituit din Suflet și natura corporală, este necesar ca Cerul, în cazul în care urmează să fie etern ca individ, să fie /astfel/ fie din cauza ambelor /componente/, fie din cauza unuia dintre cele conținute. Or, dacă /filozoful/ ar oferi corpului indestructibilitatea, nu ar mai avea nevoie de Suflet pentru /a obține indestructibilitatea compusului/, ori de existența laolaltă /a celor două/ în vederea constituirii animalului. Cel care însă acordă corpului perisabilitatea din sine însăși și care trece asupra Sufletului cauza /imperisabilității/ trebuie să încerce să arate că nici condiția corpului nu se opune constituirii și permanenței /întregului/, deoarece în lucrurile constituite conform naturii nu există nimic neconcordant, ci se cuvine ca și materia să vină în întîmpinarea voinței celui care a săvîrșit /creația/.

3. În ce fel deci materia și corpul Universului ar putea să colaboreze la imortalitatea cosmosului, deși ele sînt permanent în curgere? Răspunsul ar fi – am putea spune – *că /material/ curge în interiorul cosmosului; nu curge în afara sa*. Iar dacă rămîne în /cosmos/ și nu se scurge din el, el rămîne identic și nu ar putea nici să sporească, nici să se consume. Și deci nici nu îmbătrînește!

Trebuie să observăm și pămîntul care rămîne veșnic pe loc cu aceeași formă dintru eternitate și aceeași massă; de asemenea nu /e pericol/ ca aerul să ajungă în lipsă, nici natura apei. Și cît din ele se preschimbă /reciproc/, aceasta nu alterează natura întregului Viețuitor. Căci și la noi, deși părțile /noastre/ se preschimbă între

³ *Republica*, 530b.

⁴ Heraclit, Diels-Kranz, B6.

⁵ Aristotel, *Despre cer*, 1, 3, 270b.

ele și mai ies și în afară, totuși fiecare /dintre noi/ supraviețuiește mult timp. Dar în cazul /Universului/, *care nu are nimic în afară*, natura corpului acestor /elemente/ nu este nepotrivită în raport cu Sufletul pentru ca Viețuitorul să rămână identic și veșnic.

Focul însă e aprig și iute, deoarece nu poate sta jos, după cum și pământul nu /poate sta/ sus. După ce /focul/ a ajuns acolo unde trebuie să se oprească, nu trebuie crezut că, odată stabilit în /locul/ propriu, lucrurile se petrec astfel încât el să-și afle oprirea în raport cu ambele /direcții/, așa cum se întâmplă cu celelalte elemente: mai sus nu ar putea să suie, căci nu mai există nimic /mai sus/. Mai jos nu-i stă în fire să coboare. Îi rămîne ca, fiind ușor de mînat și fiind tras de Suflet potrivit cu o propensiune naturală pentru a trăi fericit într-un loc frumos, să se miște în Sufletul /universal/.

Căci, dacă cuiva îi e teamă că /focul/ ar putea să cadă, să prindă curaj: mișcarea circulară a Sufletului previne orice înclinare /a focului/, încît, dominînd, o susține. Iar dacă /focul/ nu are de la sine o înclinare în jos, nu rămîne /acolo/ opunînd rezistență.

Prin urmare, părțile noastre, ajungînd să ia formă și nepăstrîndu-și constituția lor, pretind părți de la altele, pentru ca să subziste. Dar dacă de acolo /din Cer/ nu s-ar putea scurge nimic, nu trebuie nici adusă vreo hrană. Iar dacă /focul/ s-ar scurge stingîndu-se de acolo, un alt foc trebuie să se aprindă și, dacă s-ar ține /departe/ de altceva și s-ar scurge de acolo, e nevoie de un alt /foc/ în locul aceuia /scurs/. Dar, din acest motiv, *întregul Viețuitor nu ar putea rămîne același*, chiar dacă astfel /un foc l-ar înlocui pe altul/.

4. Dar trebuie examinată această chestiune în sine și nu raportată la lucrul cercetat /la foc/, anume dacă ceva se scurge de acolo /din Cer/, încît și obiectele cerești să aibă nevoie de ceea ce numim impropriu „hrană”, sau dacă acele corpuri, o singură dată fiind orînduite și subzistînd potrivit cu natura lor, nu îndură nici un fel de scurgere /din materia lor/. Și oare numai foc /există în Cer/, sau focul este partea cea mai importantă și este posibil ca și celelalte elemente să plutească și să stea sus purtate de /focul/ dominant?

Iar dacă cineva ar adăuga și cauza principală, Sufletul, laolaltă cu corpurile care sînt pure în acest fel și pe deplin mai bune – de fapt și la celelalte viețuitoare natura alege ceea ce-i mai bun în părțile principale – el ar asuma o opinie stabilă despre imortalitatea

Cerului. Cu dreptate spune și Aristotel că flacăra este un fel de clocot, un foc excesiv ca din pricina sașului.⁶ Dar focul din Cer este uniform, liniștit și adecvat naturii astrelor. Iar lucrul cel mai important este că Sufletul este așezat în continuitatea realităților celor mai bune, mișcându-se printr-o putere minunată; cum să fugă ceva de el, astfel încât să nu aparțină realităților plasate în el o singură dată?

A nu admite că /Sufletul/, pus în mișcare de zeu, este superior oricărei înlănțuiri *este propriu unor oameni care nu au cunoașterea cauzei care le ține pe toate laolaltă*. Căci este absurd ca /Sufletul/ care a putut să le țină laolaltă oricât de mult timp să nu facă aceasta veșnic, ca și când faptul de a ține laolaltă a fost silnic și ceea ce-i conform naturii ar fi altceva decât ceea ce există în natura Întregului și în cele bine orînduite; sau ca și când ar fi ceva care va acționa silnic și va desface structura /Universului/ și va desface natura Sufletului, ca pe /aceea/ a unei *împărății și stăpîniri*.

Faptul că /Universul/ nu a început /să existe/ niciodată – s-a afirmat deja ca absurd /să fi avut un început/ – dă încredere și cu privire la viitor. Într-adevăr, din ce pricină va exista /în viitor un timp/ când el nu mai există? Căci elementele nu s-au uzat, precum lemnul și altele de acest fel! Or, subzistînd ele veșnic, și Întregul subzistă. Și chiar dacă ele se transformă veșnic, Întregul subzistă, deoarece subzistă cauza transformării lor. /Ideea/ căinței Sufletului /cosmic/ este fără sens, așa cum s-a arătat⁷, deoarece guvernarea sa este fără osteneală și pagubă. *Și chiar dacă ar fi cu puțință să piară orice corp, pentru Suflet nu s-ar întîmpla nimic altminteri*.

5. Cum însă se poate ca părțile cerești să subziste, în vreme ce elementele de Aici și animalele nu subzistă? Răspund: *după cum spune Platon, cele de sus au fost făcute de Zeul /Demiurg/, în vreme ce animalele de Aici au fost făcute de zeii făcuți de /Demiurg/*.⁸ Și, fiind făcute /cele de sus/ de /Demiurg/, nu le e îngăduit să piară.

Acest lucru este totuna cu a spune că Sufletul ceresc este în legătură cu Demiurgul, dar și Sufletul nostru /este astfel/. Or, venind

⁶ Aristotel, *Meteorologice*, 340b; 341b.

⁷ Cf. 33, II.9, 4. Sufletul cosmic sau Demiurgul, după unii gnostici, se căiește că a creat Universul și îl nimicește.

⁸ *Timaos*, 41a.

o imagine din Sufletul ceresc și, ca să spunem așa, curgînd din cele de sus, creează animalele de pe pămînt. Pe de o parte, un astfel de Suflet /pămîntesc/ imită, deci, Sufletul de Acolo; el nu are însă putere, fiindcă se folosește de trupuri inferioare pentru generarea într-un loc inferior și /pentru generarea/ unor făpturi care, odată constituite, nu vor să persiste. Pe de altă parte, animalele de Aici nu pot subzista veșnic, iar corpurile /de Aici și de Acolo/ nu ar putea fi dominate în același fel, dat fiind că un alt Suflet domnește peste /acelea de Acolo/ *în mod nemijlocit* <πρὸσσεχῶς>.

Iar dacă era necesar ca întreg Cerul să persiste, atunci și părțile lui, astrele din el, e necesar /să persiste/. Cum altminteri ar putea supraviețui el, dacă nu ar supraviețui de asemenea și părțile? Căci existențele de sub Cer nu mai sînt părți ale Cerului. Sau Cerul nu /se întinde/ pînă la /sfera/ Lunii /dinspre Pămînt/. Fiind noi plămădiți de către Sufletul dat de zeii din Cer și de către Cerul însuși, noi conviețuim cu trupurile noastre potrivit cu acel /Suflet/. Cît despre *celălalt Suflet*, potrivit cu care *sîntem noi înșine*, el ne face să trăim *într-o bună condiție, nu doar să trăim /pur și simplu/*. Deja cînd trupul este născut, sosește /acest Suflet/, care, pornind de la raționament, contribuie cu puțin la existență.

6. Acum trebuie cercetat dacă numai focul /se află Acolo/, dacă el se scurge de Acolo și dacă are nevoie de hrană.

În *Timaios*, corpul Universului este făcut mai întîi din *pămînt* și din *foc*, pentru ca să fie vizibil datorită focului, și ca să fie solid datorită pămîntului;⁹ /Platon/ a crezut nimerit drept consecință să facă și astrele să conțină foc, nu în întregime, ci în cea mai mare parte, deoarece astrele par să posede soliditatea.¹⁰ Și probabil că ar fi corect, de vreme ce și Platon judecă această teză cu /argumentul/ verosimilului.¹¹ Căci dinspre senzație – văzul, cît și percepția tactilă – /astrele/ par să conțină în totalitate sau în cea mai mare măsură foc; dar celor care cercetează prin raționament le apare imposibil să existe solid fără pămînt și /e plauzibil/ că /astrele/ ar conține pămînt.

⁹ *Timaios*, 31b.

¹⁰ *Timaios*, 40a.

¹¹ Personajul *Timaios* afirmă că discursul său despre Univers e „verosimil” și nu „sigur”, *Timaios*, 29b-d.

Dar de ce ar avea ele nevoie de apă sau aer? Căci va părea absurd să existe apă într-o asemenea cantitate de foc; iar dacă ar exista acolo aer, el s-ar transforma în natura focului.

Însă dacă două solide, care joacă rolul de extremi în proporție, au nevoie de doi intermediari¹², cineva s-ar putea întreba dacă și în cazul corpurilor fizice se întâmplă astfel, dat fiind că, dacă s-ar amesteca pământ cu apă, nu ar fi necesar nici un intermediar.

Dacă însă am spune: deja în pământ și apă se află și restul /elementelor/, am părea probabil că vorbim cu sens.

Dar s-ar putea răspunde: cele două /intermediare/ nu există pentru a lega laolaltă /elementele/ care vin împreună cu ele.

Totuși, vom spune că ele sînt deja legate laolaltă prin faptul că cele două /extreme/ le posedă pe toate celelalte.

Trebuie însă cercetat dacă, în absența focului, pământul nu este cumva vizibil și dacă, în absența pământului, focul nu este cumva solid. Căci dacă așa s-ar petrece lucrurile, probabil că nici un /element/ nu ar avea Ființa proprie în sine; toate formează atunci un amestec, dar își au numele de la elementul dominant.¹³ Într-adevăr, /unii/ spun că nici pământul nu poate subzista fără umezeală, deoarece umezeala apei este un liant pentru pământ. Dar dacă vom accepta aceasta, atunci, spunînd că este imposibil ca vreun element să fie ceva în sine, nu-i vom acorda lui o consistență /aparte/ <σύντασις>, ci numai laolaltă cu celelalte, fiecare nefiind /în sine/ nimic.

Într-adevăr /vom zice/, cum ar putea exista natura pământului și esența pământului, neexistînd nici o parte a pământului care e /numai/ pământ, în caz că apa nu s-ar afla în amestecul de legătură? Ce ar lipi /părțile pământului/, fără să existe deloc o mărime, care s-ar atașa continuu de o alta? Căci dacă oricare mărime va fi numai a pământului însuși, va fi posibil să existe pământ ca natură chiar și fără apă! Altminteri, dacă nu se întâmplă astfel, nu va exista nimic care să poată fi legat de către apă.

¹² *Timaios*, 32b.

¹³ *Epinomis* (pseudo-Platon), 981d-e. În cazul corpurilor cerești predomină focul, în cazul celor terestre – pământul. Evident, această doctrină combate teoria aristotelică a „eterului” (al cincilea corp) din care ar fi alcătuite astrele.

Dar de aer de ce ar avea nevoie masa de pământ în vederea existenței, deși aerul subzistă încă înainte de a se transforma /în pământ/?

Nu s-a vorbit /în *Timaios*/ însă despre foc în ceea ce privește existența pământului, dar /s-a spus/ că /focul există/ ca să facă vizibil atît pământul, cît și celelalte elemente. Este rezonabil să acceptăm că vederea provine de la lumină, căci nu-i posibil ca întunericul să fie văzut, ci trebuie spus că el nu este văzut, așa cum lipsa de sunet nu este auzită. Însă nu e necesar ca focul să fie prezent în pământ: lumina este suficientă. Într-adevăr, zăpada și lucrurile foarte reci sînt foarte strălucitoare fără foc!

Însă – va răspunde cineva – a existat foc în acele /materii/ și le-a dat strălucire înainte de a pleca!

Dar și în legătură cu apa sînt probleme: oare există apa, dacă nu s-ar pune pământ /în ea/?

Și cum s-ar putea vorbi despre aer că participă la pământ, atunci cînd el este ușor dispersabil? Despre foc /ar fi o întrebare/ dacă are nevoie de pământ, el care nu are continuitate de la sine, nici nu se extinde în cele trei dimensiuni? De ce nu va avea /atunci/ soliditate, în calitate de corp fizic, nu cea tridimensională, ci cea legată de rezistență, desigur? Duritatea însă e caracteristică numai pentru pământ. De fapt densul se adaugă aerului care este apă, fără adaosul pământului, ci cu cel al densității sau solidificării.

Și din ce cauză focul în sine, odată ce Sufletul e prezent, să nu se constituie /ca solid/ în raport cu puterea acestuia? Or, există viețuitoare de foc – printre daimoni! Să punem în mișcare, deci, constituția Viețuitorului universal din toate /elementele/!

Sau cineva va admite că pe pământ /există toate viețuitoarele/, dar că este împotriva naturii ca pământul să se înalțe la cer și e contrar celor așezate sub el. Și că nu e verosimil pentru corpurile pămîntoase să se învîrte cu viteza cea mai iute, /pământul/ fiind o piedică și pentru strălucirea și albeața focului de acolo.

7. Pesemne că, prin urmare, e mai bine să dăm ascultare lui Platon: el spune că trebuie să existe în întregul Univers un astfel de solid, care să fie un reazem, pentru ca Pământul să fie plasat ca un soclu stabil în centrul /Universului/ pentru viețuitoarele care

umbă pe el.¹⁴ Dar și animalele de pe el posedă cu necesitate un astfel de /corp/ solid. De la sine, pământul ar poseda continuitate, dar ar străluci datorită focului; ar avea și apă ca să nu fie uscat, ar avea-o și pentru ca să nu fie împiedicată strângerea laolaltă a părților unele cu altele. Iar aerul face mai ușoară masa pământului. Nu în alcătuirea astrelor este amestecat pământul cu focul de sus, ci existînd orice /element/ în ordinea /universală/, și focul se bucură de ceva de pământ, și fiecare element – de ceva din fiecare altul, nu în sensul ca cel care se bucură să fie alcătuit din ambele – din sine și din cel de care are parte. Ci, fiind /elementul/ ceea ce este potrivit cu comuniunea din ordinea /universală/, el posedă nu un /alt element/, ci ceva din el: de exemplu, nu /posedă/ aer, ci moliciunea aerului și strălucirea focului. Iar amestecul dă toate /proprietățile/ și produce atunci acest dublu /rezultat/: nu numai pământ și natura focului, ci și soliditatea acestuia și calitatea de foc.

/Platon/ însuși dă mărturie despre aceasta cu cuvintele următoare: „Zeul a aprins o lumină pe a doua orbită pornind de la Pământ”¹⁵ – desigur referindu-se la Soare – și undeva, în altă parte, spune că Soarele este „cel mai strălucitor”, că același este „cel mai luminos”¹⁶, nepermițîndu-ne să credem că /Soarele/ este altceva decît *de foc*, dar nici /luminozitatea/, nici /strălucirea/ dintre celelalte aspecte ale sale /nu sînt/ *de foc*, ci /sînt/ lumină despre care afirmă că este diferită de flacără, dar e caldă numai cu moderație.¹⁷

Această lumină este un corp, dar de la el strălucește focul cu același nume ca el, despre care afirmăm că este incorporeal. De la acea lumină /incorporeală/ este adus acesta /corporal/, strălucind din acela precum o floare a aceluia și o sclipire – anume ceea ce este – spunem – corpul cu adevărat luminos.

Noi însă, înțelegînd „pămîntosul” în sens peiorativ, deși Platon înțelege „pămîntul” ca /sinonim pentru/ soliditate¹⁸, numim „pă-

¹⁴ *Timaios*, 31b.

¹⁵ *Timaios*, 39b

¹⁶ *Republica*, 616e.

¹⁷ *Timaios*, 58c.

¹⁸ *Timaios*, 31b.

mînt“ un singur lucru, cu toate că el are în vedere diferențierile „pămîntului“.

Existînd un astfel de foc deci care oferă lumina cea mai pură, fiind situat în locul de sus și așezat acolo potrivit cu natura, trebuie admis că flacăra /de aici/ nu se amestecă cu /focurile/ de acolo, ci că ea, grăbindu-se pînă într-un anumit punct, se stinge dacă întîlnește mai mult aer; urcînd laolaltă cu pămînt, e aruncată jos fiindcă nu poate să suie în înalt și se oprește dedesubtul Lunii, astfel încît face mai ușor aerul de acolo. Iar, dacă rămîne /acolo/, flacăra se domolește devenind mai blîndă și nu mai are strălucirea cît să facă vîlvătaie, ci cît să se lumineze de la lumina de sus.

Cît despre lumina de acolo /din Cer/, o parte a ei fiind diversificată prin astre în mod proporțional, produce diferențieri deopotrivă în mărime, cît și în culoare. Restul Cerului este și el dintr-o astfel de lumină, dar nu e vizibil din cauza rarefierii corpului și a unei transparențe care nu oferă suport /de reflexie luminii/, așa cum e cazul și cu aerul curat. Se mai adaugă în cazul /Cerului/ și depărtarea.

8. Or, dacă o astfel de lumină rămîne acolo sus unde a fost rînduită – pură în locul cel mai pur – în ce chip ar putea exista curgere de substanță din ea? Căci nu e menită o astfel de natură să lase să curgă ceva în jos, și nici nu există acolo ceva care s-o tragă forțat în jos.

Orice corp cu Suflet este altul și nu același cu cel care era de unul singur. Asemănător este și /corpul/ de acolo: nu e la fel cu corpul care e singur /fără suflet/. Iar elementul care se învecinează /cu focul ceresc/, fie că ar fi aer, fie foc /pămîntesc/, ce ar putea să producă? Nici un foc /pămîntesc/ nu ar putea fi adecvat pentru acțiunea /asupra focului ceresc/, nici nu s-ar putea atinge /de acesta/ ca să acționeze asupra /lui/. Căci din pricina mișcării violente ar devia de la direcție, înainte ca acela /focul ceresc/ să-i îndure acțiunea – foc care e mai puțin puternic și nu există /acolo elemente/ la fel cu cele de aici.

Apoi a acționa înseamnă a încălzi și trebuie ca lucrul care se încălzește să nu fie cald de la sine. Iar dacă ceva va fi nimicit de foc, trebuie mai întîi să se încălzească și să ajungă împotriva naturii în procesul de încălzire.

Prin urmare, nu este nevoie de un alt corp în Cer, pentru ca acesta să persiste și nici /ca să existe/ în mod natural mișcarea lui circulară /a sa/. Căci încă nu s-a arătat nici măcar că mișcarea lui naturală este rectilinie. *A fi conform naturii înseamnă /pentru astre/ fie a sta locului, fie a se mișca circular*, în timp ce celelalte mișcări sînt dintre cele violente. Și nici nu trebuie afirmat că cele de acolo au nevoie de hrană, nici nu trebuie făcute afirmații despre ele pornind de la lucrurile de aici, deoarece ele nu au nici același Suflet care să le rețină, nici același loc, neexistînd acolo nici o cauză în virtutea căreia alcătuirile de aici se hrănesc, fiind în veșnică curgere. Iar schimbarea la corpurile de aici se produce de la ele însele, o altă natură stăpînindu-le pe ele, natură care, din pricina slăbiciunii nu știe să le țină în ființă, dar imită în devenire sau în generare natura de dinaintea ei. Dar că /Cerul/ nu este la fel în toate privințele, *precum sînt inteligibilele*, s-a spus.

DESPRE SENZAȚIE ȘI MEMORIE

41, IV.6

Tema

Plotin respinge teoria, susținută de stoici, a senzației și memoriei ca întipăririi în Suflet. (Teoria fusese respinsă și de Platon în *Theaitetos*.)

Subiectul

Sufletul nu e nici întipărit de senzații, nici nu le reține ca memorie. Teoria întipăririi nu explică anumite fenomene, de exemplu, vederea la distanță. Întipărirea – dacă ar exista – ar trebui să fie separată de cel care vede, ceea ce este absurd. Activitatea Sufletului este putere. Rolul intermediar al Sufletului: aflat la limita dintre inteligibil și senzorial. Sufletul este incorporeal și nu este afectat, invers decât în mod fals cred atât stoicii, cât și platonicienii stoicizanți.

1. Dacă afirmăm că senzațiile nu ajung nici ca întipăriri, nici ca amprente în Suflet, vom spune că nici memoria nu este în general și pe cale de consecință o reținere a cunoștințelor și a senzațiilor, încît să rămînă în Suflet întipărirea lor, care la început nici nu exista acolo. De aceea, ambele teze aparțin aceluiași argument: fie /întipăririle/ apar și rămîn în Suflet, dacă omul și-ar aminti, fie, dacă oricare dintre cele două ipoteze nu e acordată, nu va fi acordată nici cealaltă.¹ Dar noi, care susținem că *nici una dintre teze /nu este adevărată/*, cu necesitate vom cerceta în ce fel se realizează fiecare /prezența și reținerea/, de vreme ce spunem că nici nu apare în Suflet întipărirea lucrului perceput și care o întipărește, nici amintirea nu constă într-o întipărire care să rămînă în Suflet.

Iar dacă am privi ce se întîmplă cu „cea mai clară senzație”², transferînd rezultatul /cercetării/ și asupra restului senzațiilor, probabil că am descoperi ceea ce căutăm.

Este evident în orice caz că, atunci cînd avem prin vîz senzația oricărui lucru, privim într-acolo și aruncăm privirea în linie dreaptă, acolo unde se află obiectul vizibil, de parcă perceputul s-ar afla acolo, iar Sufletul ar privi înspre în afară. El privește, cred, fără să apară sau să fi apărut o întipărire în el și încă nu a primit o amprentă <σφραγίς>, de parcă ar fi vorba despre un inel /întipărit/ în ceară. Căci deloc n-ar mai avea nevoie Sufletul să privească în afară, dacă ar avea deja la sine o formă a obiectului văzut și ar privi /obiectul/ datorită chiar faptului că *întipărirea intră acolo /în Suflet/*.

¹ Teoria apare în dialogul *Theaitetos*, pentru a fi respinsă sau, oricum, pusă la îndoială.

² *Phaidros*, 250d.

Și cînd Sufletul adaugă vederii distanța și comunică de la ce depărtare vine vederea, *ar putea oare vedea ceea ce este în el însuși, deloc distanțat de sine însuși, ca fiind departe?* Și cum ar putea spune cît de mare este /obiectul văzut/ în afară, sau că este mare, precum o parte a Cerului, atunci cînd întipărirea sa din Suflet nu poate fi la fel de mare?

Și cel mai important argument dintre toate: dacă am primi întipăririle <τύποι> lucrurilor pe care le vedem, *nu ar fi cu puțință să vedem chiar lucrurile pe care le vedem*, ci /vom vedea/ copii și umbre ale celor văzute, *încît lucrurile însele vor fi ceva, iar cele văzute de noi vor fi altceva.*

În general, după cum se spune³, *cel care își pune obiectul de văzut pe pupilă nu-l vede*, ci trebuie ca, îndepărtîndu-l, să-l privească în acest din urmă chip. La fel, și încă mult mai mult, e valabil acest fenomen pentru Suflet: căci dacă așezăm în Suflet întipărirea obiectului văzut, el nu ar putea vedea ca vedere /a sa/ acea /întipărire/ cu care a fost întipărit. Într-adevăr, trebuie să fie doi: *văzătorul și obiectul văzut*. Unul, prin urmare, trebuie să fie văzătorul /situat într-un loc/, iar în alt loc /trebuie/ să fie situată întipărirea, și nu să fie situată în locul în care este /văzătorul/. /În acest caz/ trebuie să vedem nu o /întipărire/ situată /în Suflet/, ci /o întipărire/ nesituată /în Suflet/, pentru ca să existe vedere.⁴

2. Dacă, prin urmare, aceasta e cu neputință, în ce fel /se realizează vederea/? Răspund că /Sufletul/ *spune ceea ce nu posedă*. Acesta este o /manifestare/ de putere – nu faptul de a suporta ceva, *ci de a avea putere și de a produce lucrul pentru care a fost rînduit*. Cred că în acest fel ar putea fi distins de către Suflet și vizibilul, și audibilul, și nu în cazul cînd ambele sînt întipăriri, ci în cazul cînd nu sînt nici întipăriri, nici afectări, ci sînt în mod natural activități legate de obiectul pe care Sufletul îl abordează. Noi însă, fiind neîncrezători că *vreo putere e în stare să cunoască ce-i al său, dacă n-ar fi lovită,*

³ Aristotel, *Despre suflet*, II, 7, 419a.

⁴ Obiectul văzut devine întipărirea. Dar – spune Plotin – admitem că între văzător și întipărire trebuie să existe o distanță, căci nu se poate vedea ceea ce e unit cu organul vederii. Atunci rezultă ori că Sufletul nu poate vedea întipărirea, dacă ea este în Suflet, ori că întipărirea din Suflet este în afara Sufletului, ceea ce e absurd.

o facem să îndure prezența obiectului apropiat și nu să-l cunoască, obiect peste care i s-a dat să stăpânească, și nu să fie stăpînită /de el/.

În același fel trebuie gîndit și în ceea ce privește auzul. /Trebuie gîndit/ că întipărirea există în aer, ca un fel de *izbituri articulate*, precum niște litere scrise de către vocea celui care vorbește, /dar credem că/ puterea și Ființa Sufletului, ca să spunem așa, „citesc” întipăririle înscrise în aer, sosite aproape, în punctul în care sosind, au puțința prin fire de a fi „văzute”. Există, pe de o parte, afectări date de gust și miros, dar există și afectări care aparțin senzației și discernerii – există cunoașteri ale afectărilor, care sînt diferite de afectări.

Cît despre cunoașterea inteligibilelor, aceasta este non-afectabilă și încă mai mult lipsită de întipărire. Căci, invers /decît în cazul sensibilelor/, /cunoașterea/ „se aruncă înainte” pornind dinăuntru, ca să spunem așa, în vreme ce ea contemplă lucrurile /sensibile/ pornind dinafară. *Iar inteligibilele sînt în mai mare măsură actualizări și au mai mare putere.* Căci /sînt actualizări/ ale cunoașterii înseși; iar cunoașterea în actualizare este fiecare /inteligibil/. În altă parte /am cercetat/ dacă Sufletul este o dualitate și dacă se vede pe sine ca pe ceva diferit, dacă Intellectul este o unitate și /dacă/ ambele /Intellectul și Sufletul/ formează /fiecare/ o unitate.⁵

3. Acestea fiind spuse, trebuie vorbit în continuare despre memorie: am arătat înainte că nu e uimitor, ba mai curînd e uimitor, dar că nu trebuie să ne arătăm lipsiți de încredere într-o astfel de putere a Sufletului, dacă, neprimind el nimic la sine, produce o percepție a unor /reprezentări/ pe care nu le-a posedat. *Căci natura Sufletului este rațiune formatoare a tuturor, ultima rațiune dintre inteligibile și dintre cele din locul inteligibil, prima însă dintre naturile din întregul loc senzorial.*⁶ De aceea, el se raportează la ambele /lumi/, din partea primei avînd o bună condiție și renăscînd la viață, din partea celeilalte fiind înșelat din pricina asemănării /cu lumea senzorială/ și se duce în jos de parcă e fermecat.

⁵ 24, V.6, 1.

⁶ Cf. 6, IV.8, 7, pentru locul intermediar al Sufletului.

Aflîndu-se la mijloc, Sufletul are percepția ambelor /lumi/ și se spune că pe inteligibile le gîndește, aducîndu-le în amintire, dacă s-ar îndrepta spre ele. Le cunoaște deoarece cumva el este acele /inteligibile/, nu fiindcă le „instalează” <ἐνὶ ᾧ> /în el/; ci, prin faptul că le posedă cumva, le vede, este la fel cu ele în mod mai obscur și se face mai strălucitor din obscur, deoarece, ca să spunem așa, se deșteaptă și se îndreaptă dinspre latență spre actualizare.

În același mod, Sufletul face ca obiectele senzoriale, de parcă și acestea ar fi atinse laolaltă de el, să strălucească; el le face să stea înaintea ochilor, deoarece puterea sa îndreptată spre aceste obiecte e gata /să genereze/ precum ar fi în chinurile nașterii. Cînd /memoria/ capătă tărie în raport cu oricare dintre obiectele care se înfățișează, Sufletul capătă o dispoziție anume față de un obiect prezent mult timp, anume cu cît /stă/ mai mult, cu atît mai puternică devine întotdeauna /amintirea/. De aceea se spune că copiii își amintesc mai mult, fiindcă nu se îndepărtează /de anumite lucruri familiare/, ci imaginea obiectului respectiv rămîne /constant/ înaintea ochilor lor, pentru ca ei să nu vadă o mulțime de lucruri, ci numai puține. Dar alții, pe care gîndirea și puterea /memoriei/ îi pun în contact cu multe lucruri, nu au stabilitate /în memorizare/, ca și cînd fug din loc în loc. Or, dacă în Suflet ar rămîne întipăriri, mulțimea obiectelor nu ar determina o mai slabă memorizare /a lor/.

În plus, dacă ar rămîne întipăriri /ale lucrurilor în Suflet/, nu ar mai fi deloc nevoie să examinăm /lucrurile respective/, pentru ca să ni le reamintim, și nici /n-ar fi nevoie/ ca cei care mai devreme au uitat /un lucru/, mai tîrziu să și-l reamintească, de vreme ce /întipăririle sale/ sînt situate /în Suflet/. Iar exercițiile de rememorare arată că ceea ce rezultă reprezintă o învigorare a Sufletului, după cum antrenamentele mîinilor și picioarelor se realizează pentru a putea face cu ușurință ceea ce nu se află nici în mîini, nici în picioare, ci /a face mișcările/ pentru care ele s-au pregătit prin antrenament continuu.

Din ce cauză, cînd /omul/ a auzit o dată sau de două ori, nu-și amintește, dar /își amintește/ atunci cînd a auzit de multe ori? /De ce/ cînd a auzit prima oară nu a reținut, și abia după mult timp își amintește? Desigur, nu fiindcă a reținut mai înainte părți ale întipăririi! Ar fi trebuit să-și amintească de acestea, însă amintirea survine, ca să spunem așa, brusc, dintr-un detaliu al ultimului lucru

ascultat sau exersat. Toate acestea indică posibilitatea stimulării puterii Sufletului prin care ne amintim, care e fortificată fie în mod absolut, fie în raport cu o anume amintire. Atunci cînd ne apare în amintire nu numai ceea ce am exersat, ci, după ce ne-am reamintit multe lucruri datorită obișnuinței de a ne folosi de indicațiile /simțurilor/ <ἀπαγγελία>, obținem lesne zisele reamintiri chiar și a celorlalte lucruri /pe care nu ne-am silit să le reținem/, ce altă cauză s-ar mai putea oferi pentru memorie decît că puterea ei a fost întărită?

Întipărirea /presupuse/ care rămîn în Suflet ar acuza mai degrabă o slăbiciune decît o putere: căci ceea ce e întipărit cel mai bine este analog cedării și, fiind întipărirea o afectare, ar rezulta că acela afectat cel mai mult e și acela care își amintește cel mai bine. Or, ceea ce se întîmplă e tocmai invers: nici un antrenament în nici o privință nu-l face pe cel antrenat să fie ușor afectabil! La fel se petrece și în cazul senzațiilor: nu organul slăbit, de pildă ochiul, vede, ci acela care are mai multă putere ca să realizeze /actul vederii/. De aceea și oamenii în vîrstă și cu simțurile slăbite se comportă și în ceea ce privește memoria în același fel.

Prin urmare, senzația și memoria sînt o putere.

În plus, dacă senzațiile nu sînt întipăriri, cum e posibil ca memoria să fie o reținere a ceva ce nu e plasat în ea și nici nu începe /acolo/?

Însă, dacă /memoria/ este o putere și o pregătire pentru a fi gata /de acțiune/, pentru ce nu recuperăm simultan /amintirile/, ci /recuperăm/ mai tîrziu aceleași /amintiri/, cînd le trecem din nou în revistă? Răspund că puterea trebuie, ca să spunem așa, „să dea atenție” și „să se prepare”. Vedem aceasta și la alte puteri care se prepară să facă ceea ce pot să facă – unele fiind gata de acțiune pe loc, altele, dacă s-au reunit cu ele însele. De cele mai multe ori, nu sînt aceiași oameni cei cu ținere de minte și cei cu mintea ascuțită, pentru că capacitatea fiecărei însușiri este diferită, după cum același om nu este și boxer, și alergător. În fiecare au precădere alte aspecte. Și totuși, cel care posedă oricare aspect /de putere/ sufletească în exces nu este oprit „să citească” amintirile depuse, nici nu-i oprit cel care e înclinat spre aceasta să ajungă incapabil de a fi afectat și de a poseda afectarea.

Iar lipsa de dimensiune a Sufletului dovedește că el este o putere. Și în general, nu e de mirare că tot ceea ce privește Sufletul are loc în alt mod decât consideră oamenii din pricina lipsei de examinare, sau în alt mod decât pretind doctrinele lor superficiale, provenite în baza senzațiilor, doctrine înșelătoare din pricina analogiilor /cu întipărirea în ceară/. Căci după cum /e cazul/ cu literele scrise pe tăblițe și plăci, la fel socotesc că se petrec lucrurile cu senzațiile și memoria, și nici cei care presupun că Sufletul este corp, nici cei care /admit/ că Sufletul este incorporeal nu văd câte imposibilități decurg din ipoteza lor /că există întipăriri în Suflet/.⁷

⁷ Primii sînt, desigur, stoicii, ceilalți sînt peripateticienii sau platonicienii influențați de stoicism.

DESPRE GENURILE
A CEEA-CE-ESTE /CEVA/ (I, II și III)

42, VI.1; 43, VI.2; 44, VI.3

Tema

Un mare tratat, segmentat de Porfir în trei părți, dedicat „genurilor” sau categoriilor. Plotin discută trei sisteme: cel aristotelic – al celor zece categorii – căruia îi găsește numeroase defecte; cel stoic, bazat pe patru categorii, vehement criticat; și cel al lui Platon din *Sofistul*, cu ale sale cinci „genuri supreme”, care – firește – este reținut. Două remarci: 1) spre deosebire de toți neoplatonicienii posteriori lui – începînd cu Porfir, elevul său – Plotin nu acceptă, decît cu mari rezerve și critici, categoriile lui Aristotel. 2) Ultimele cinci capitole ale tratatului sînt printre puținele mărturii ale teoriei stoice a categoriilor și, de fapt, este pentru prima dată – din ceea ce ni s-a păstrat – cînd avem descrisă complet tabela categoriilor stoice. Are, așadar, o mare importanță pentru reconstituirea filozofiei stoice, chiar dacă este scris dint-un punct de vedere ostil.

Subiectul

42, VI.1

Numărul categoriilor a fost subiect de dispută printre filozofii vechi. Doctrina aristotelică a celor zece „genuri” (categorii). Sînt aceste genuri valabile și pentru inteligibile, și pentru sensibile? Imposibilitatea unicității Ființei. Probleme puse de celelalte categorii: cantitatea, relația, calitatea. Dificultăți legate de clasificarea calităților. Calitatea de Aici și cea de Acolo nu pot sta sub un același gen. Despre categoria lui „cînd” și aceea a lui „unde”. Despre acțiune și afectare și dificultățile puse de acestea. Sensurile diferite

ale lui „a avea” par să dizolve unitatea acestei categorii. Categoria lui „a fi situat”.

Tabela celor patru categorii stoice: subiecte, calități, moduri de a fi, moduri de a fi în relație. „Ceva”, genul unic care le cuprinde pe toate, este irațional de vreme ce se aplică deopotrivă corpurilor și incorporealelor. Critica noțiunii de materie la stoici. Materia nu poate fi principiu. Materia nu poate fi Ființă, și chiar singura Ființă autentică, cum vor stoicii. Zeul nu poate fi material. Cum pot fi calitățile corporale? Vacuitatea categoriilor de „mod de a fi” și „mod de a fi în relație”.

43, VI.2

Susținerea teoriei lui Platon prin identificarea celor cinci „genuri supreme” din *Sofistul* cu Intelectul plotinian care este unu-multiplu. Toate genurile provin de la Unul transcendent, aflat deasupra oricărei diviziuni. În Intelect, ceea-ce-este /ceva/, mișcarea și repaosul sînt atît identice, cît și diferite – ceea ce introduce identicul și diferitul. De ce nu mai există și alte genuri? Ceea-ce-este /ceva/ e unul-multiplu. Unul nu poate fi un gen; el este mai presus de genuri. Reducția unor categorii aristotelice – precum cantitatea, calitatea, relația – la cele platonice, demonstrîndu-se că ele nu pot fi genuri autonome. Intelectul universal și relația sa cu intelectele particulare. Intelectul cuprinde în sine toate Formele, iar în afară produce Sufletul.

43, VI.3

Se reia discuția despre categoriile de Aici, iar Plotin pare mai favorabil diviziunii lui Aristotel. Compusul din materie și formă. Materia și Forma de Acolo și de Aici. Diferențe între ele. Forma, Materia și compusul formează Aici o unitate, apoi se adaugă calitatea, cantitatea, mișcarea, relația: ar fi cinci genuri. Calitățile, privațiunea și dispoziția habituală. Problema mișcării și a tipurilor de mișcare. Starea și relația.

42, VI.1

1. Chiar și cei foarte vechi dintre filozofi au cercetat despre cele-ce-sînt /ceva/, anume cîte sînt și care sînt: unii au afirmat că /ele formează/ *o singură realitate*, alții – /mai multe realități/ în număr determinat, alții – că sînt *infini* de multe. Dintre primii, fiecare a desemnat unica realitate altfel, dar /la fel au făcut/ și cei care au fixat numărul /principiilor/ ca fiind determinat, ori infinit.¹ Însă pe aceste /ultime/ opinii, examinate de filozofii care i-au urmat, trebuie să le lăsăm cu totul deoparte.

Dar trebuie să investigăm principiile pe care acești filozofi veniți mai târziu², după ce le-au examinat, le-au plasat ei înșiși în anumite genuri determinate; unii /dintre acești filozofi ulteriori/ nu au presupus existența unei unice realități, *deoarece au văzut că și printre inteligibile există o multiplicitate*, dar nu au admis că ar fi vorba despre realități în număr infinit, *atît fiindcă nu e cu putință așa ceva, cît și fiindcă nu ar putea exista știință în astfel de condiții*/. Iar despre realitățile determinate, spre a le stabili numărul – subiectele nu pot fi considerate elemente – respectivii filozofi au susținut că e vorba despre *genuri*: unii spunînd că sînt zece³, alții – mai puține⁴. Dar ar putea fi și unii care /au admis/ mai multe genuri decît zece.⁵ Există și o deosebire în /natura/ genurilor: unii filozofi au susținut

¹ Diferiți presocratici, Thales, Anaximandru, Heraclit, Empedocle; apoi Democrit și Leucip sau Anaxagoras. Cf. Aristotel, *Met.*, I.

² Platon, Aristotel, stoicii.

³ Aristotel, cu cele zece categorii, uneori considerate sau numite „genuri”.

⁴ Platon, cu cele cinci genuri supreme din *Sofistul*, precum și stoicii cu cele patru categorii, despre care va fi vorba în ultimele capitole ale acestui tratat.

⁵ Armstrong (PA, 6, 12) spune că referința ar putea fi anumiți peripateticieni din sec. I î.Cr., precum Andronicos din Rhodos și Boethos.

că genurile sînt principii, alții – că realitățile însele sînt tot atîtea /zece/ în gen.

Mai întîi însă trebuie să abordăm opinia care divide realitățile în zece /genuri/, cercetînd dacă trebuie considerat că /acei filozofi/ vorbesc despre *zece genuri* care au de-a face cu noțiunea comună de „ceea-ce-este /ceva/”, sau dacă ei au în vedere *zece categorii*. Într-adevăr, ei spun – și cu dreptate – că *ceea-ce-este nu are aceeași semnificație în toate /categoriile/*.⁶

Dar mai curînd asupra următorului punct trebuie să ne întrebăm: oare cele zece /genuri/ sînt identice la inteligibile și la sensibile, sau la sensibile se regăsesc toate, dar la inteligibile unele există, altele – nu? Căci nu se poate invers.⁷

Or, aici trebuie examinat care anume /categorii/ dintre cele zece /genuri/ există Acolo și dacă cele care există Acolo pot fi aduse sub un același gen /superior/ laolaltă cu cele de Aici, sau dacă Ființa de Acolo și cu aceea de Aici au numai *un nume comun*. Or, dacă lucrurile se petrec în acest din urmă fel, genurile sînt mai multe /de zece/. Dar dacă ele au o *semnificație identică*, va fi absurd ca Ființa să semnifice ceva identic la cele-ce-sînt /ceva/ în *primă instanță* și la cele ce vin în succesiunea acestora, deoarece nu există un gen comun al realităților care au antecedent și succesori.⁸ Însă /acei filozofi despre care vorbesc/ nu se referă la inteligibile în ceea ce privește diviziunea /categoriilor/.⁹ *Prin urmare, ei nu au vrut să dividă toate realitățile, ci le-au lăsat deoparte tocmai pe cele care sînt în cea mai mare măsură realități!*

2. Din nou, trebuie oare gîndit că există genuri? Și în ce sens Ființa este un gen? S-a spus că este imposibil ca genul Ființei să

⁶ În primul caz, categoriile sînt genuri subordonate unui gen superior – ceea-ce-este, sau existența, sau realitatea. În cel de-al doilea caz – care corespunde teoriei lui Aristotel – categoriile nu sînt subordonate, nici deductibile una dintr-alta. În acest caz, ceea-ce-este are semnificații diferite – dar analogice – în fiecare categorie.

⁷ Inteligibilul e mai simplu decît sensibilul și, prin urmare, nu poate avea mai multe categorii decît acesta.

⁸ *Met.*, II, III, 999a.

⁹ Aristotel e criticat deoarece în *Categorii* nu a vorbit decît despre realitățile senzoriale.

fie comun și /Ființei/ inteligibile, și celei senzoriale. Și pe deasupra, va exista un *altceva* deopotrivă anterior /Ființei/ inteligibile, cât și celei senzoriale – un *altceva existent* <ἄλλο τι ὄν> care este predicat despre amîndouă – și care nu ar putea fi nici corp, nici incorporeal. Căci /dacă nu e astfel/, va exista sau corpul incorporeal, sau incorporealul corp!¹⁰

Dar și în legătură cu Ființele de Aici trebuie cercetat ce este comun în cazul materiei, formei și al compusului celor două. Căci despre toate acestea, filozofii spun că sînt Ființe, dar /mai spun/ că ele nu sînt egale în calitatea de Ființă, atunci cînd forma este numită mai degrabă Ființă decît materia.¹¹ Și pe bună dreptate.

Dar alți filozofi ar socoti mai curînd /drept Ființă/ Materia.¹²

De asemenea, ce ar putea avea în comun așa-numitele „Ființe prime” cu „Ființele secunde”, atunci cînd Ființele secunde își iau de la primele puțința de a fi numite „Ființe”?¹³ Și în general nu este posibil să se spună *ce este* Ființa. Într-adevăr, dacă cineva ar arăta „propriul” ei, el nu îl are încă pe „ce este”, și probabil că nici definiția „receptaculul unul și identic ca număr al contrariilor” nu se va potrivi în toate cazurile.¹⁴

3. Dar oare o singură categorie trebuie considerată de către cei care iau laolaltă Ființa inteligibilă, materia, forma și compusul? De exemplu, dacă ai spune că neamul Heraclizilor este un gen, nu în sensul că vei atribui un predicat comun tuturor membrilor, ci în sensul că toți membrii /descind/ dintr-un singur individ.¹⁵ Într-adevăr, în sens primar este Ființa aceea (inteligibilă), în sens secundar și inferior sînt /Ființe/ și celelalte.¹⁶ Dar ce oprește ca toate

¹⁰ Referire polemică la categoria stoică de *ceva*, τι, care cuprindea atît corpurile, cît și incorporealele; cf. SVF II, 117, 329, 331-3.

¹¹ V. Aristotel, *Met.*, VII.

¹² Stoicii.

¹³ V. Aristotel, *Categoriile*, 5, 4a. Ființele prime sînt individualele; Ființele secunde – speciile și genurile, considerate de Aristotel a avea mai puțină realitate decît individualele.

¹⁴ *Categorii*, 5, 4a. Aristotel nu definește Ființa, ci îi descrie caracteristicile principale – „propriul”.

¹⁵ Cf. pentru acest sens dat noțiunii de „gen” și cu același exemplu, *Met.*, V, 28.

¹⁶ Vrea să spună Plotin că Ființele senzoriale descind din cele inteligibile, precum Heraclizii din Heracle?

să formeze o singură categorie? Căci și toate celelalte /lucruri/ despre care se spune că *sînt* provin de la Ființă. Sau acelea sînt proprietăți, dar Ființele /primare și secundare/ vin în succesiune, în alt sens. Dar și astfel încă nu ne putem bizui pe Ființă, nici nu înțelegem ce-i mai important, pentru ca de la acest sens să înțelegem și celelalte /Ființe/.

Să fie deci, în acest sens, considerate înrudite toate așa-numitele Ființe care posedă *ceva*, în afara celorlalte genuri. Ce este, prin urmare, acest „ceva” luat el însuși, „acest individual”, „substratul”, care nu e suprapus /altui substrat/, nici nu se află în alt substrat, nici nu e ceea ce aparține altui /substrat/ – precum albul este o calitate a corpului, cantitatea aparține Ființei, timpul este ceva aparținînd mișcării, iar mișcarea – lucrului mișcat? Or, „Ființa secundă” se predică despre un altceva.¹⁷ Sau, în alt sens vorbim despre acest „se predică despre altceva” aici, anume că genul este immanent /Ființei prime/ și immanent ca parte /a definiției/, iar acel „ceva” aparține aceluia /Ființei/. Albul însă se predică despre altceva, *pentru că se află în altceva*.¹⁸ Pe aceste trăsături le-ai putea considera „proprii” în raport cu restul și de aceea le-ai putea astfel strînge într-o unitate și le-ai putea numi „Ființe”, dar nu ai putea vorbi despre un singur gen /al Ființelor/, nici n-ar fi limpezi încă noțiunea și natura „Ființei”. Să rămînă acestea spuse în acest punct și să trecem la natura cantității.

4. /Filozofii peripateticieni/ numesc numărul „prima cantitate”, de asemenea întreaga mărime continuă, locul și timpul, iar pe celelalte pe care le numesc „cantități” le reduc la acestea. Și numesc mișcarea „cantitate” prin faptul de a fi timp, deși probabil că, invers, timpul își ia continuitatea de la mișcare. Or, dacă continuumul este declarat a fi cantitate în măsura în care este continuu, divizatul nu ar putea fi cantitate. Iar dacă continuumul este /cantitate/ *contextual*, ce va fi *comun* pentru ambele /continuu și divizat/ pentru ca ele să fie cantități?

¹⁷ Ființa secundă – specia – se predică despre indivizi. V. Aristotel, *Categorii*, 5, 3b.

¹⁸ „Om” sau „animal” se află în Socrate în alt sens decît se află albul într-un corp: în primul caz sînt imanente, individul neputînd exista fără prezența universalului, în celălalt caz avem de-a face cu o proprietate accidentală.

Să aparțină numerelor faptul de a fi cantități. Deși această predicție /numerele/ aparține cantităților, încă nu s-a lămurit care este natura potrivit cu care /numerele/ sînt declarate a fi cantități. Linia, suprafața și corpul nu sînt numite „cantități”; ele sînt numite „mărimi”, dar nu „cantități”, dacă e adevărat că se adaugă categoria cantității atunci cînd /un subiect/ este făcut să aibă, drept număr, *doi* sau *trei coți*. De fapt, și corpul fizic, *odată măsurat*, devine o anumită cantitate, și spațiul în mod contextual, nu însă ca spațiu. Dar trebuie să considerăm nu cantitatea în context, ci cantitatea luată în sine. Căci „trei boi” nu sînt cantitate, ci numărul asociat lor /este cantitate/. „Trei boi” presupun deja două categorii. În același mod și „o linie de o anumită mărime” înseamnă două categorii, și „o suprafață de o anumită mărime” – două categorii: mărimea ei este cantitate, dar suprafața însăși de ce să fie cantitate? Fiind ea mărginită, de exemplu, de trei sau patru linii, se spune că este o cantitate.

Atunci vom declara „cantitate” numai numerele? Dar dacă vom numi „cantitate” numerele luate în sine¹⁹, acestea sînt numite Ființe și mai ales /sînt astfel/ deoarece sînt în sine. Iar dacă /vom numi „cantitate”/ numerele aflate în lucrurile care participă la /numerele în sine/, potrivit cu care numărăm nu unități, ci „zece cai” și „zece boi”, atunci mai întîi va părea absurd ca numerele în sine să fie Ființe, dar cele imanente – nu.

Apoi, /e iarăși absurd/ dacă /aceste numere/, cînd măsoară subiectele ajung imanente în acestea și nu măsoară aflîndu-se în afară, precum riglele și instrumentele de măsurat.

Dar dacă /numerele/ sînt luate să măsoare fiind în sine și nu în subiectele respective, acele subiecte nu vor fi cantități, deoarece nu participă la cantitate; dar de ce vor fi cantitate numerele? Fiindcă sînt măsuri. Dar de ce sînt măsurile cantități sau cantitate?

Răspund că, aflîndu-se /numerele/ în cuprinsul celor-ce-sînt /ceva/, dacă nu se potrivesc cu nici o altă /categorie/, ele vor fi acest lucru despre care vorbim și vor cădea în numita categorie a cantității. Iar unitatea lor îl definește pe unu, apoi se duce la alt lucru,

¹⁹ Numerele ideale, care, evident, nu corespundea concepției aristotelice. Cf. 34, VI.6. Vezi despre această temă și Gabriel Chindea, „Le nombre est-il une réalité parfaitement intelligible? Une analyse de l'intelligibilité du nombre chez Plotin” în *Chora*, 5/2007.

iar numărul arată cîte /lucruri există/: folosindu-se de număr, Sufletul măsoară mulțimea /lucrurilor/. Dar cînd le măsoară, nu măsoară esența lor. Căci afirmă că există unul sau două lucruri, oricare ar fi, și chiar dacă sînt contrare. Și /nici nu afirmă/ că ele au o anumită condiție, de pildă că sînt calde sau reci, ci /spune/ cîte sînt. Numărul aparține cantității, deci, fie privit în sine, fie în lucrurile care participă, și nu lucrurile care participă /la număr/ /aparțin cantității/. Nu „trei coți”, ci „trei”.

De ce, atunci, și mărimile aparțin /categoriei/ cantității? Fiindcă ele se află aproape de cantitate și lucrurile de care /cantitatea/ se apropie le numim „cantități”, nu însă în sensul principal al noțiunii de „cantitate”. Numim /ceva/ „mare”, ca și cînd lucrul respectiv participă la un număr în cantitate mare, și „mic”, ca și cînd participă la un număr în cantitate mică? Numai că marele în sine și micul în sine nu sînt socotite a fi cantități, ci *relații*. Și totuși vorbim despre relație în măsura în care /lucrurile respective/ par a fi cantități. Trebuie însă cercetat mai precis.

Așadar, nu va exista un singur gen /al cantității/, ci numai numărul /formează un singur gen/, iar celelalte /cantități/ în al doilea rînd. Deci în sens principal, nu există un singur gen, ci o singură categorie /a cantității/ strînge laolaltă pe cele apropiate care sînt cumva primordial /cantități/, cît și pe cele în mod secundar /cantități/. Noi însă trebuie să investigăm în ce fel *numerele în sine* sînt Ființe sau dacă și ele sînt o cantitate. Or, în oricare dintre moduri vor fi, *acele numere în sine/ nu ar putea avea ceva comun cu numerele de Aici, în afară doar de nume.*

5. Dar vorbirea, timpul și mișcarea în ce sens sînt /cantități/? Mai întîi să ne referim la vorbire, dacă vrei. Fiind vorbire *de o anumită mărime*, ea este /cantitate/ – căci se măsoară – dar luată ca vorbire, ea nu este cantitate. Ea este *ceva care semnifică, precum numele și verbul*. Materia sa este aerul, după cum tot aerul este și materia /numelui și a verbului/, căci vorbirea este compusă din acestea. Izbirea /aerului/ este mai curînd vorbirea, și totuși nu e izbirea pur și simplu, ci întipărirea care apare, ce parcă dă formă. Mai curînd /vorbirea/ este o acțiune, anume o *acțiune semnificantă* <ποίησις σημαντική>. Mai bine s-ar putea considera cu dreptate drept acțiune mișcarea legată de izbire, iar mișcarea contrapusă –

drept reacțiune, sau fiecare mișcare este acțiune a unuia și reacțiune a altuia, sau e acțiune ajungînd la substrat, dar e afectare în substrat.

Iar dacă vocea nu se raportează la izbire, ci la aer, ar exista două categorii, și nu una singură, provenite din /acțiunea/ semnificantă, dacă semnificantul aparține uneia, iar *ceea ce e dat laolaltă cu semnificatul /aerul/ <ὁσσημαντικόν>* – celeilalte /categorii/.²⁰

Iar dacă am considera timpul în raport cu ceea ce îl măsoară, ce anume trebuie considerat a fi „ceea ce îl măsoară”? E fie Sufletul, fie momentul actual. Iar dacă îl considerăm în raport cu ceea ce e măsurat, timpul va fi cantitate, dat fiind că e de o anumită mărime, precum de un an, dar sub raportul faptului de a fi timp este o altă natură /decît cantitatea/. Căci ceea ce e „de o anumită mărime” este atît de mare fiind altceva /anume lucrul care e „de o anumită mărime”/. *Timpul nu e cantitate*. Într-adevăr, cantitatea, fără să intre în atingere cu altceva, ar fi chiar acest lucru – cantitate în sens principal. Dar dacă toate lucrurile care participă la cantitate ar fi considerate „cantități”, și Ființa, și cantitatea vor fi același lucru.

Și trebuie considerat că „egalul și inegalul sînt însușiri proprii cantității”²¹ luate în sine, nu ale lucrurilor care participă la ea, afară doar dacă nu în chip contextual, nu în măsura în care ele sînt acele /participante/, precum omul de trei coți este de o mărime. Acesta este și el adunat, nu într-un unic gen, ci stă sub un gen și o categorie.

6. În acest fel trebuie investigată *relația*, anume dacă există ceva generic comun în ea sau dacă în alt mod se raportează la unitate. Și mai ales /trebuie investigată/ sub acest aspect, dacă această relaționare <σχῆσις> este o existență reală, precum dreapta și stînga sau dublul și jumătatea, sau dacă în unele cazuri este /o existență reală/ precum în cazul ultimului exemplu, dar deloc în cazul prim; sau dacă nicăieri /relația nu este o existență reală/. Ce se poate spune în cazul dublului și jumătății, în general în cazul celui care depășește și al celui depășit, de asemenea în cazul condiției,

²⁰ Urmez conjectura lui Armstrong. Evident, avem de-a face cu categoria semnificantului – aerul mișcat, de pildă, și cu categoria semnificatului, numit aici „dat laolaltă cu semnificantul”.

²¹ Aristotel, *Categorii*, 6, 6a.

disponerii, statului în pat, șezutului, stării, de asemenea, în cazul relației tată-fiu, stăpîn-sclav, cît și asemenea-neasemenea, egal-inegal, celui care acționează – celui care îndură, măsură-măsurat?

Și /ce vom spune vorbind despre/ știință și senzație, prima în raport cu obiectul științei, a doua – cu cel al senzației? Căci știința în raport cu obiectul ei ar putea avea o anume unică existență reală corespunzînd activității ei; la fel se comportă senzația în raport cu obiectul ei, cel care acționează în raport cu cel care îndură, dacă s-ar săvîrși o singură lucrare, ca și măsura în raport cu lucrul măsurat în ce privește măsurarea. Dar ce fel de /unic/ generat ar avea asemănătorul în raport cu asemănătorul? Sau nu e generat, ci existent: identitatea aflată în calitate. Dar nu există nici o calitate /comună/ în afara celei aflate în cele două /asemănătoare/. Nici cele egale /nu au o calitate comună dincolo de egalitatea din ele/: căci identicul în cantitate există mai înaintea relaționării. Iar relaționarea ce altceva este decît judecata noastră – a celor care comparăm lucruri existente ca atare și care spunem: „asta și cu asta au aceeași mărime și aceeași calitate”; „acesta l-a făcut pe acesta și acesta îl stăpînește pe acesta”?

Și ce ar putea fi șederea și statul în picioare /considerate/ în afara celui care șade și care stă? Habitudinea considerată după cel care posedă ar semnifica mai curînd posesia, în timp ce aceea după cel posedat ar fi o calitate. Și în cazul disponerii /trecătoare/ s-ar petrece ceva asemănător. Ce ar putea fi dincolo de lucrurile care se raportează unele la altele în afara comparației făcute de noi care le gîndim? Cel care depășește este lucrul de o anumită mărime, cel /care e depășit/ e de o altă mărime. Unul este ceva, altul este altceva. *Comparația este în noi, nu în lucruri.* Iar lucrul care e la dreapta în raport cu cel care e la stînga, în față în raport cu cel din spate se află probabil mai curînd în *categoria poziției*: unul e aici, altul e dincolo. Noi gîndim „dreptul și stîngul”, dar în lucrurile însele nu e nimic /de acest fel/. Iar anteriorul și posteriorul sînt doi timpi. La fel însă, noi /prin relaționarea unului la celălalt/ le facem să fie anterior și posterior.

7. Dacă, prin urmare, nu spunem nimic /real/, ci afirmăm falsuri cînd vorbim, nu ar exista nimic /real/ printre cele de mai sus, și relaționarea ar fi ceva fără conținut.

Dacă însă e adevărat cînd declarăm că „cutare este anterior cutăruia, iar acesta este posterior“, comparăm două momente separate de subiectele respective, pe unul dintre ele numindu-l „anterior“; la fel se întîmplă și în cazul „dreptului“ și „stîngului“, și în cazul mărimilor, /unde/ relaționarea lor este separată de cantitate, în măsura în care unul depășește, iar celălalt este depășit.

Iar dacă lucrurile chiar stau astfel, încît unul este dublul celuilalt *fără ca noi să vorbim sau să gîndim /că sînt astfel/*, și unul posedă, iar celălalt e posedat chiar înainte ca noi să ne fixăm atenția asupra lor, și /lucrurile/ sînt egale unele în raport cu altele *înainte ca noi /să le observăm că sînt în acest fel/*, și dacă în cazul tuturor realităților pentru care predicăm relația după subiect, relaționarea este a unor lucruri față de altele /în mod obiectiv/, iar noi o vedem că există și cunoașterea noastră are în vedere obiectul cunoscut – a cărui parte cea mai manifestă, aceea a existenței sale, este ceea ce provine din relaționare – în acest caz trebuie să încetăm să mai căutăm să știm dacă există /în mod real/ relație. Ci doar semnalăm că în unele cazuri există relația, chiar dacă ea apare separat /de subiecte/ cîtă vreme persistă subiectele în felul în care sînt, în alte cazuri chiar dacă subiectele persistă, relația sau încetează cu totul, sau apare o alta, ca în cazul „dreptului“ și a „apropiatului“; or, din astfel de cazuri a și apărut bănuiala că nu există nimic real în aceste relații.

Semnalînd aceste lucruri, trebuie să căutăm *ce anume este identic în toate /aceste cazuri/, și dacă /acest identic se comportă/ precum un gen, dar nu în mod contextual*. Apoi, fiind aflat identicul, /trebuie aflat/ ce fel de existență are.

Trebuie, prin urmare, vorbit despre categoria relației nu cînd ceva este considerat a aparține în mod absolut altcuiva, precum starea Sufletului sau a corpului, nici că Sufletul este al acestui /om/, sau în altceva /un corp/, ci /trebuie să vorbim despre relație/ numai în acele cazuri pentru care existența însăși provine de nicăieri altundeva decît din relaționare. Nu e exprimată existența substratelor, ci aceea a relației /dintre ele/. De exemplu /relația/ dublului în raport cu jumătatea nu face să existe nici „doi coți“, și în general „două unități“, nici „un cot“ și în general o singură unitate, ci existînd acele substraturi, pe lîngă faptul că primul e *unu* și celălalt – *doi*, primul poate fi numit și poate să fie „dublu“, iar altul are posibilitatea de a fi numit și de a fi „jumătate“. Ambii au generat

laolaltă din ei înșiși faptul ca dublul și jumătatea să fie altceva /decît este fiecare separat/, ceea ce s-a generat în relația lor reciprocă. Iar ființarea lor nu e nimic altceva decît a fi raportate unul la celălalt; pentru „dublu” /ființarea/ vine de la faptul că depășește „jumătatea”, în timp ce la „jumătate” ea vine de la faptul că e depășită /de „dublu”/. În consecință nu există pentru ei anterior și posterior, ci au apărut laolaltă. Dar oare și persistă laolaltă? Sau în cazul tatălui și fiului și al celor asemănătoare, fiul există chiar dacă tatăl se duce, și fratele /există/, chiar dacă fratele său se duce, dat fiind că spunem: „cel plecat este ca un mort”!

8. Am făcut digresiuni! Dar trebuie să cercetăm punctul următor, anume de ce lucrurile nu decurg similar în aceste cazuri. /Filozofii peripateticieni/ să ne spună ce existență comună posedă această ființare relaționată a unora față de celelalte.

Nu ar putea fi vorba despre un corp comun /în cazul relației/. Rămîne, dacă există ceva comun, să fie *incorporal*, și să fie sau în lucrurile respective, sau să vină din afară. Iar dacă dispunerea de relație este identică /în toate aceste cazuri/, ea are o esență comună; dacă nu, e numai un nume comun. Căci fiindcă e numită „relaționare” nu ar putea avea /atunci/ și aceeași Ființă.

Așadar, oare trebuie distinse relaționările în felul următor: unele lucruri posedă o relație inactivă, „zăcînd”, pentru a spune astfel, iar existența reală a /relației/ e numai /cînd relativele sînt/ împreună? Altele sînt pregătite să se dispună în relație înainte de /celălalt relativ/, posedînd o putere sau o acțiune, ori sînt întotdeauna pregătite, dar se constituie efectiv prin reunire și activitate: fie că unele produc complet, iar altele capătă ființare, iar cel care capătă ființare dăruie celuiilalt numai numele, în timp ce celălalt îi dăruie primului existența? În acest fel e relația tată-fiu, iar cel ce produce și cel afectat au, pentru a spune astfel, o viață și o activitate.

Oare în acest fel trebuie distinsă relaționarea, anume nu ca ceva identic și comun în diferențe, ci în general relaționarea este ca o natură diferită în fiecare dintre cele două relative, și trebuie considerată doar cu numele identică, pe de o parte, aceea care face acțiunea și afectarea ca ceva unitar care le /produce/ pe ambele, pe de altă parte, /trebuie să considerăm/ relația care nu produce ea

însăși, ci în cazul ambelor relative există un alt făcător? De exemplu, *egalitatea e ceea ce /face/ lucrurile egale*. Căci egalurile există datorită egalității și în general cele identice datorită unei identități.²² Dar în cazul marelui și micului, primul există prin prezența mărimii, celălalt – prin aceea a micimii. Însă atunci când ceva e mai mare, iar ceva mai mic, unii /oameni/ avînd parte /de mai mare, alții de mai mic/ – unul e mai mare când mărimea din el se manifestă în actualizare, altul este /mai/ mic /printr-o actualizare/ a micimii /din el/.

9. În ceea ce privește unii /termeni/ ai relațiilor prezentate anterior, de exemplu, *făptuitorul, știința*, trebuie presupus că relaționarea este activă în raport cu activitatea /ei/ și că ea este rațiunea formatoare din activitate; în cazul altor /relații/ trebuie presupusă o *participare la Formă și la rațiunea formatoare*.

Căci dacă ar trebui ca realitățile să fie corpuri, ar trebui spus că relaționările acestea, considerate a ține de relație, nu au realitate. Dar dacă atribuim locul principal incorporealelor și rațiunilor formatoare, spunînd că *relaționările sînt rațiuni și participările la Forme sînt cauze*, atunci /se poate spune că/ Dublul însuși este cauza lui „a fi dublu”, Jumătatea însăși /este cauză pentru „a fi jumătate”. Iar unele dintre /relative/ sînt ceea ce sînt prin Forma însăși, în timp ce celelalte sînt astfel prin Formele opuse. Așadar, *simultan* la un lucru se adaugă Dublul, iar la altul Jumătatea, la unul Mărimea, în vreme ce la altul se adaugă Micimea. Sau ambele /Forme opuse/ se află în fiecare /relativ/, ca și Asemănarea și Neasemănarea și, în general, Identicul și Alteritatea. *De aceea, același lucru este și asemănător și neasemănător, și identic și diferit*.

Dar ce vom spune dacă cineva este urît, iar altul este mai urît prin participarea la aceeași Formă? Sau, dacă ei sînt complet urîți, /vom spune că/ sînt egali prin *absența Formei*. Iar dacă într-unul e Mai Marele, iar în celălalt Mai Puținul, cel mai puțin urît este astfel prin participarea la o Formă care nu învinge /Materia/, iar cel mai urît /prin participarea la o Formă/ care nu învinge cu atît mai mult. Sau s-ar putea explica lucrurile prin intermediul *privațiunii*, dacă

²² Teorie platoniciană, vezi *Phaidon*, 100e.

s-ar face comparația, fiind ea ca un fel de formă pentru lucrurile respective.²³

Senzația e o formă anume provenită din ambele (lucrul și organul de simț), iar cunoașterea e, la fel, o anume formă provenită din ambele (mintea și lucrul cunoscut). Iar posesia în raport cu lucrul posedat e o activitate anume, ca și cînd îi prinde laolaltă /pe posesor și pe lucru/, precum o facere. Iar măsurarea celui care măsoară este o activitate în raport cu lucrul măsurat – o anume proporție matematică.

Dacă așadar vei considera în mod generic relația ca pe o anume formă, ea va fi un singur gen și o existență luată pretutindeni ca o rațiune formatoare anume. Dar dacă rațiunile formatoare sînt și opuse, avînd diferențele amintite, probabil că ele nu ar constitui un singur gen, ci toate s-ar putea reduce la o anume asemănare și la o categorie unică. Dar chiar dacă s-ar putea reduce cele amintite la un singur gen, tot e imposibil /să fie reduse/ la un singur gen relațiile puse sub aceeași categorie cu ele.²⁴ Căci /filozofii peripateticieni/ includ și negațiile lor într-un singur /gen/ și, de asemenea, pe cele care își iau numele de la relații, precum dublul și „omul dublu” (ca înălțime). Cum însă ar putea sta sub același gen și un anume lucru, și negația lui – dublu și non-dublu și chiar relație și non-relație? Precum, dacă consideri „animalul” un gen, ai așeza acolo și „non-animalul”. Iar „dublul” și „omul dublu” sînt ca „albeața” și „omul alb”, nu sînt ceva identic.

10. Dar ce este *calitatea*, pornind de la care /omul/ este declarat a fi într-un anume fel? Trebuie considerată că este ceea ce îi face de un anume fel pe cei declarați. Oare ea, una și aceeași potrivit cu genul comun, aduce prin diferențe speciile, sau, dacă totuși calitățile au mai multe semnificații, ea nu ar fi un unic gen /al lor/?

Care ar putea fi genul comun în cazul stării habituale <ἐξῆς> și al dispozițiilor momentane <διάθεσις>, al calității pasive,

²³ Vezi Aristotel, *Fizica*, I, 7. Privațiunea e considerată de Aristotel ca un fel de formă „negativă”, opusă formei și responsabilă pentru contrariul negativ. Dar același lucru se poate explica, în mod mai platonician, și prin prezența sau absența formei.

²⁴ Se poate traduce și „puse de către ei /de către filozofi/ în aceeași categorie”.

al figurii și formei? Și ușorul, densul, zveltul /cad sub un gen comun/?²⁵ Dacă vom afirma că genul comun este o capacitate care se potrivește și cu habitudinile, și cu dispozițiile, și cu puterile fizice, de la care cel care o posedă poate ceea ce poate, incapacitățile nu se vor mai potrivi /cu toate acelea/.

Apoi, în ce fel sînt o capacitate figura și forma asociată cu fiecare lucru?

Apoi și *ceea-ce-este ca fiind* nu va avea nici o capacitate, ci /o va avea/ numai cînd i se va adăuga calitatea.²⁶

Iar activitățile Ființelor, cîte sînt în cea mai mare măsură activități, acționează prin sine asupra subiectului calității și al capacităților proprii care sînt ele însele. Așadar, /calitățile/ sînt capacități potrivit cu Ființele însele care au de-a face cu ele? De exemplu, capacitatea de a lovi cu pumnii nu aparține omului ca om, ci *raționalul* /va aparține omului ca om/, încît *raționalul* în acest sens nu va fi calitate, ci mai degrabă /va fi astfel/ ceea ce omul ar obține mai curînd de pe urma virtuții sale. Rezultă că deci calitatea ar fi o capacitate care adaugă Ființelor faptul *de a fi într-un anume fel, urmînd existența lor instrinsecă*.²⁷

Însă diferențele care separă Ființele între ele sînt numite „calități” în mod omonim, deoarece ele sînt mai curînd actualizări, rațiuni formatoare și părți de rațiuni formatoare, indicîndu-l cu nimic mai puțin pe „ce este”-le /Ființelor/, chiar dacă par că arată Ființa calificată.

Și calitățile, luate în sensul principal, potrivit cu care /rațiunile formatoare/ sînt calificate, despre care spunem că sînt capacități, ele ar fi anumite rațiuni la modul general și un fel de forme – frumusețea și urîtenia legate de Suflet și, tot astfel, de corp.

Dar în ce fel sînt toate capacități și puteri? Fie așa ceva frumusețea și sănătatea, fiecare în parte, dar urîtenia și boala, slăbiciunea și neputința la modul general /în ce fel sînt ele capacități și puteri/? Sau să spunem că lucrurile sînt calificate și potrivit cu

²⁵ Pentru Aristotel, privațiunile, adică aici incapacitățile, sînt și ele, într-un fel capacități și deci calități. Referirea directă la *Categorii*, 8, 8b.

²⁶ Aristotel, *Metafizica*, IV, 1, 1003a, pentru *ceea-ce-este ca fiind*.

²⁷ Calitatea, deși pare o proprietate accidentală sau contextuală, uneori pare a defini însăși Ființa și esența. Atunci, aparține ea categoriei calității sau Ființei?

acestea din urmă?²⁸ Dar ce ne oprește ca, fiind numite aceste lucruri „calificate”, să fie declarate /astfel/ în mod omonim și nu potrivit cu o *singură rațiune*, și să fie luate nu doar în patru sensuri, ci, referitor la fiecare dintre cele patru /predicate/, în cel puțin câte două sensuri? Sau nu e calitatea /într-un sens/ dată prin referire la producere, iar /în altul/ prin referire la afectare? Dar și sănătatea luată ca dispoziție /momentană/, cât și luată ca stare /constantă/ este ceva calificat /în ambele sensuri/, și boala – la fel, și /la fel se întâmplă și cu/ puterea și slăbiciunea.

Or, dacă lucrurile stau astfel, capacitatea nu mai e ceva comun, ci trebuie căutat altceva comun /între calități/.

Și de asemenea, nici rațiuni /formatoare/ nu sînt toate /calitățile!/ În ce fel boala intrată într-o stare /permanentă/ e o rațiune formatoare?

Oare proprietățile care se află în forme și în capacități sînt calități, în timp ce celelalte sînt privațiuni? Atunci nu vom avea un singur gen al lor, ci vor fi aduse la unitate ca la o categorie unitară, așa cum știința este formă și capacitate, iar neștiința e privațiune și neputință.

Răspund că și neputința e un fel de formă. Și boala /e astfel/, căci poate să facă multe lucruri, dar rău – și /la fel/ boala și viciul. Dar cum poate fi capacitate (putere) eșecul de a ajunge la scop? Răspund că fiecare își face treaba proprie fără să privească spre rectitudine. Căci nu ar putea face nimic acela care nu are putere. Și non-frumosul are putere de /a face ceva/.²⁹

Dar oare triumphiul /are vreo capacitate/? Sau /pentru a înțelege calitatea/ nu trebuie deloc să privim la capacitate, ci mai curînd la ceea ce e dispus /într-un anume fel/. Astfel încît /să ne intereseze ceea ce/ e conform cu, să zicem, configurațiile și caracteristicile. Forma și configurația sînt comune venind la Ființă după Ființă.

Și din nou /întrebăm/: în ce fel sînt capacitățile /calitate/? Răspund că și boxerul prin fire posedă această însușire prin faptul că este dispus într-un fel, și cel neputincios în raport cu ceva este

²⁸ Problema formelor sau calităților negative, la care Platon se referă în *Parmenide*, părăind că nu le exclude. Pentru Aristotel, ele sînt privațiuni, adică un fel de „forme negative”: V. *Fizica*, I, 7.

²⁹ Urmez textul emendat, acceptat de Armstrong. Textul manuscriselor: „frumosul”.

/astfel/. Și în general, *calitatea este o caracteristică care nu e esențială* – ceva identic care ar părea că fie contribuie la Ființă, fie contribuie la non-Ființă, precum căldura, albeața și în general culoarea. Ceea ce ține de Ființă e diferit, de exemplu actualizarea ei, iar în al doilea sens și ceea ce provine de la aceasta și e diferit într-un /substrat/ diferit – o imagine și o asemănare a lucrului respectiv /de unde provine/.

Dar, dacă /noțiunea de calitate/ se raportează la configurare, caracteristică și rațiune formatoare, în ce fel /calitățile/ se pot asocia cu neputința și urîtenia? Sau acestea trebuie numite „rațiuni nedesăvârșite”, de exemplu cele aflate în urît. Și cum de există rațiunea formatoare în boală? Sau și aici trebuie considerat că rațiunea formatoare, anume a sănătății este deplasată /din locul ei/. Sau toate /aceste proprietăți negative/ nu se află în rațiuni formatoare, ci este suficient ca genul comun al lor, în afară de a fi o anume dispunere, să se afle în afara Ființei, iar ceea ce survine după Ființă este o calitate a substratului. Triunghiul e o calitate a substratului, nu e triunghi absolut, ci /e triunghiul/ care se află în acel /substrat/ și în măsura în care a configurat /substratul/. Dar oare și „umanitatea” a configurat /un substrat/? Răspund: *i-a dat Ființă!*

11. Dar dacă lucrurile stau astfel, din ce pricină există mai multe specii de calitate? Și de ce proprietățile habituale și dispozițiile temporare sînt diferite? Nu reprezintă o diferență a calității stabilul și instabilul, ci e suficient să existe o dispoziție temporară, oricare ar fi, ca să furnizeze calitate. Iar permanența ei e un adaos din afară. Afară doar dacă nu s-ar susține că dispozițiile temporare sînt numai forme nedesăvârșite, în vreme ce proprietățile habituale – desăvârșite.

Însă, dacă ele sînt nedesăvârșite, încă nu sînt calități. Iar dacă sînt deja calități, permanența este un adaos.

Dar puterile fizice în ce fel formează o specie diferită /de calități/? Iar dacă ele sînt calități potrivit cu puterile respective, faptul puterii nu se potrivește cu toate, așa cum s-a arătat. Dacă susținem că există boxer prin fire printr-o dispoziție temporară, puterea care aduce /proprietatea/ nu produce nimic, deoarece puterea se află în proprietățile permanente.

Apoi, prin ce se deosebește boxerul care are puterea naturală de cel care e boxer din învățare? Răspund: dacă ambii sînt calificați, calitățile însele nu fac diferența /dintre ei/, dacă unul ar dobîndi calificarea prin exercițiu, iar celălalt ar avea-o prin fire, ci diferența vine dinafară.

Dar în ce fel e, luată în sine, forma artei boxului? Și /care e problema/ dacă unele proprietăți provin dintr-o afectare, în timp ce altele – nu? De unde provine calitatea nu face o diferență! Mă refer la /ceea ce se schimbă/ prin alterările și diferențele calității.

S-ar pune o problemă – dacă aceste proprietăți provin din afectare, unele fiind astfel, altele neapartenînd acelorași lucruri – în ce fel calitățile respective aparțin aceleiași specii? Iar dacă unele proprietăți se manifestă în existența lucrurilor, altele în acțiunea lor, ele ar avea numai un nume comun.

Dar ce putem spune despre forma asociată fiecărui lucru? *Căci dacă fiecare lucru există în măsura în care /este/ formă, /formal/ nu e calitate.* Dar dacă înțelegem că, după forma /intrinsecă/ subiectului, lucrul e frumos sau urît, ar avea sens /asocierea formei cu calitatea/. Dar asprul, netedul, rarul, densul nu ar fi pe bună dreptate numite calități? Căci rarefiatul, densul și asprul nu se ivesc datorită intervalelor dintre /corpuri/ sau al apropierii /lor/; și nu provin întotdeauna din neregularitatea poziției sau regularitatea ei. Și dacă totuși provin și din acestea, nimic nu împiedică să fie și în acest fel calități. Iar ușorul și greul fiind cunoscute, vor indica unde trebuie plasate. Dar ar putea exista un simplu nume comun și în privința „ușorului” (dacă nu ar fi vorba despre greutatea mai mare și mai mică), în care mai există și ideea de „fin” și de „elegant”, ceea ce se află în altă specie, în afara celor patru.³⁰

12. Dar dacă s-ar considera că nu astfel trebuie divizată calitatea, în ce fel ar putea fi divizată? Trebuie cercetat, prin urmare, dacă, vorbind despre calitățile corpului și ale Sufletului, trebuie împărțite /calitățile/ corpului după senzații, pe unele atribuindu-le vederii, pe altele auzului sau gustului, pe altele mirosului sau

³⁰ Referire – crede Armstrong (PA, VI, 51) – la comentatorul aristotelic Andronicos din Rhodos, care, după Simplicius, făcuse un gen aparte din „ușor și greu”.

pipăitului. Dar în ce fel /le vom diviza/ pe cele ale Sufletului? /Le vom considera ca fiind/ ale părții apetente, celei înflăcărate și celei raționale. /Sau le vom diviza/ prin diferențele activităților, care se nasc conform lor, deoarece /calitățile/ sînt generatoarele lor. Sau /le vom diviza/ după folos și pagubă. Și atunci iarăși trebuie divizate foloasele și pagubele. Dar în sine diferențele ce se referă la condițiile corporale se divid după ceea ce produc sau după folos și pagubă. Căci diferențele sînt proprii calității.

Sau apare că folosul și paguba provin de la calitate și ceva calitativ, sau trebuie căutat un alt mod /de a cerceta./

Dar trebuie cercetat în ce fel cel care e calificat potrivit cu o calitate se va afla în aceeași /categorie a calității, și nu într-o alta/? Căci nu există un singur gen pentru cele două categorii.³¹ Căci dacă boxerul se află în /categoria/ calității, de ce nu va fi /tot acolo/ și cel care face /ceva/. Iar dacă e și el, atunci /tot acolo/ va fi și capacitatea de a face /ceva/. În consecință, capacitatea de a face și, de asemenea, capacitatea de a fi afectat /de ceea ce face/ nu mai trebuie să se refere la relație, dacă cel care este afectat este calificat. Și probabil că e mai bine ca cel ce face să se afle aici /în categoria calității/, dacă se spune că face conform capacității, deoarece capacitatea este o calitate.

Iar dacă puterea sau o putere se raportează la Ființă, nici în acest fel ea nu e relație, dar nu mai e nici calificare. Căci ceea ce face nu trebuie luat precum mai marele. Într-adevăr, mai marele, prin constituție, se raportează la mai mic în măsura în care este mai mare, în timp ce acela care face există /ca atare/ prin faptul că este deja calificat. Probabil însă că el e ceva calificat în măsura în care este într-un anume fel, dar în măsura în care are putere să acționeze asupra altuia, el este numit „relativ“.

Dar oare de ce nu e și boxerul un relativ, dar chiar și arta boxului însăși? Căci, în general, ea se referă la un altul! Și nu există nici o regulă a ei care să nu se refere la un altul! Iar în legătură cu celelalte arte sau cu majoritatea trebuie probabil cercetat și spus următoarele: în măsura în care ele creează o dispoziție Sufletului, ele sînt calități. În măsura în care produc /ceva/ au putința de a

³¹ Cf. Aristotel, *Categorii*, 10a. Aristotel nu susține că boxerul se află în categoria calității, ci doar că își ia numele de la o calitate.

produce acest ceva în raport cu un altul și sînt relații. De fapt, sînt relații și în alt sens, în măsura în care sînt numite „stări habituale” <ἔξεις>.

Dar oare există o altă existență a celui care poate face, atunci cînd cel „care poate face” nu e altceva decît este, în măsura în care este ceva calificat? Probabil, s-ar spune că în cazul ființelor însuflăte și chiar mai mult, în cazul celor care au capacitate de alegere, existența lor se află asociată și cu capacitatea de a produce, datorită faptului că au înclinația de a face ceva. Dar în cazul puterilor neînsuflăte pe care le-am numit calități, de ce /invocăm/ capacitatea de a produce? Sau atunci cînd un lucru se întîlnește cu altul, primește și ia o parte de la acela care o are. Dar dacă același lucru deopotrivă acționează asupra altuia și este afectat /de el/, cum se mai poate vorbi despre capacitate de a produce? Dat fiind că și cel mai mare, fiind de trei coți în sine, este și mai mare, și mai mic la întîlnirea cu un altul /în funcție de dimensiunea acestuia/!

Dar va spune cineva că mai marele și mai micul participă la mărime și la micime; acel lucru, atunci, va participa la acțiune și la afectare.

Trebuie cercetat acum însă și dacă calitățile de Aici și cu cele de Acolo stau sub un singur gen. Aceasta se spune împotriva celor care consideră că și Acolo există calități. Sau, dacă ei nu acceptă că există Forme, ci, afirmînd că există Intellect, ar spune că există o condiție habituală /a acestuia/, sau că există ceva comun între acea condiție și aceea de Aici. Și se acordă și existența înțelepciunii /Acolo/.³²

Răspund că dacă /înțelepciunea de Acolo/ se spune în *mod omonim* în raport cu cea de Aici, ea nu este în mod vădit socotită printre lucrurile de Aici. Dar dacă ea se spune în mod sinonim, va exista o calificare comună Acolo și Aici, dacă nu cumva se va spune că Acolo toate sînt Ființe, prin urmare, și faptul de a gîndi /este Ființă/. Dar acest lucru este comun și în privința celorlalte categorii; fie că există două genuri Aici și Acolo, fie că ambele genuri se află într-un gen unic.

³² Evident, obiecția e îndreptată împotriva lui Aristotel și a aristotelizanților, care reping Formele platonice, dar nu resping conceptul unui Intellect divin separat.

13. Despre categoria lui „cînd” /a timpului/ trebuie cercetat în felul următor: dacă „ieri”, „mîine”, „anul trecut” și altele de același tip sînt părți ale timpului, din ce cauză nu se cuprind în aceeași categorie și acei termeni în care se află și timpul? Deoarece și „a fost”, „este” și „va fi” sînt aspecte ale timpului, e legitim să fie așezate în categoria în care se află timpul.

Dar *se afirmă că timpul aparține categoriei cantității*.³³ Atunci de ce mai e nevoie de o altă categorie /în afara celei a cantității pentru a exprima timpul/? Iar dacă /filozofii/ ar spune că „a fost” și „va fi” nu sînt numai timp, (și „ieri”, și „anul trecut”), care se află subsumate lui „a fost” – căci aceste determinări trebuie supuse lui „a fost” – deci că ele sînt nu numai timp, ci și „timp cîndva”, atunci mai întîi va exista timp, dacă există „timp cîndva”. Apoi, dacă „ieri” înseamnă „timp trecut”, acesta va fi ceva compus, dacă „trecutul” e ceva și timpul – altceva. Vor fi două categorii și nu ceva simplu.

Dar se va spune că „a fi cîndva” se află în timp și nu e timp: dacă ne referim la lucrul acela care este în timp, de exemplu că „Socrate exista anul trecut”, atunci „Socrate” ar fi din afara /timpului/ și nu ne referim la o unitate.

Dar Socrate sau acțiunea din acel timp ce altceva ar fi decît să fie într-o parte a timpului? Iar dacă filozofii spun că e vorba despre o parte a timpului și au în vedere că expresia semnifică nu pur și simplu „timp”, în măsura în care e parte, ci o *parte trecută a timpului*, ei fac mai multe lucruri: iau în adaos partea, ca parte, ca fiind un relativ. Iar trecutul inclus în /„a fost”/ ce altceva va fi pentru ei decît același lucru cu „a fost”, care era un aspect (sau specie) al timpului?

Iar dacă „a fost” e /numai „timp”/ din pricina indeterminării, dar „ieri” și „anul trecut” se spune că sînt definite, mai întîi unde îl vom așeza pe „a fost”? Apoi „ieri” va fi un „a fost definit”, încît „ieri” va fi un timp definit. Dar asta înseamnă un timp determinat cantitativ. În consecință, dacă timpul este cantitate, fiecare dintre acele momente /ale timpului/ va fi o cantitate determinată.

³³ Aristotel spune doar că timpul este o cantitate continuă, în *Categorii*, 4b, 24. Dar evident, el vorbește despre „timpul” ca măsură și nu despre momentul în timp, definit prin categoria „cînd”.

Dar dacă, atunci cînd spunem „ieri“, înțelegem aceasta, că s-a întîmplat cutare lucru într-un timp trecut determinat, spunem încă mai mult și mai multe. Apoi, dacă trebuie introduse alte categorii, pentru că plasăm ceva în altceva, așa cum e cazul aici cu ceea ce produce în timp, vom descoperi multe alte categorii punînd ceva în altceva. Se va arăta mai clar aceasta în continuare în considerațiile dedicate categoriei lui „unde“.

14. Categoria lui „unde“: la Liceu, la Academie. Academia și Liceul sînt în toate privințele locuri și părți ale locului, după cum și „sus“, „jos“ și „aici“ sînt aspecte sau părți ale locului. Diferența e că primele sînt mai determinate. Dacă deci „sus“, „jos“ și „în mijloc“ sînt locuri – de exemplu, Delfi este „în mijloc”³⁴ –, și ceea ce este alături de „mijloc“, de exemplu Atena, Liceul și restul /sînt locuri/, de ce mai trebuie să căutăm în afara locului și, cînd spunem aceste lucruri, de ce trebuie să semnalăm în fiecare caz un loc?³⁵ Dacă afirmăm că ceva se află în altceva, nu menționăm ceva unitar și simplu.

Apoi, dacă spunem că *un om e aici*, creăm o relaționare <σχέσις> a unuia în altceva și a ceva care a receptat în raport cu ceea ce a fost receptat. De ce atunci nu avem categoria relației, dacă s-a creat ceva de la relaționarea unuia în raport cu celălalt?

Apoi, prin ce se deosebește „aici“ de „la Atena“? Dar se va spune că „aici“ semnifică locul *ca ceva ce poate fi indicat*. Dar și „la Atena“ /semnifică același lucru!/ Încît „la Atena“ ține de categoria locului.

Apoi dacă „la Atena“ înseamnă că „/cineva/ este la Atena“, la categoria locului se adaugă și predicatul „este“. Dar nu trebuie făcut așa ceva, după cum nu spunem „este calitate“, ci doar „calitate“.

Pe lîngă toate acestea, dacă *faptul de a fi în timp* și *faptul de a fi în loc* sînt diferite de timp și de loc, de ce nu și „a fi într-un vas“ va produce o altă categorie /decît vasul/, de ce nu și „a fi în materie“ – o alta, și a fi într-un subiect – o altă categorie? Și la fel și partea aflată în întreg, și întregul aflat în părțile sale, genul în specii și specia în gen? În acest fel vor exista mai multe categorii!

³⁴ Se credea că Delphi era plasat în mijlocul (buricul) pămîntului.

³⁵ E vorba despre distincția dintre „loc“ și categoria lui „unde“, care indică un loc, dar nu este ea însăși loc.

15. Ar trebui cercetată numita categorie a acțiunii. Se spun următoarele: dat fiind că după Ființa *cele asociate Ființei* <περὶ τῆν οὐσίαν> erau cantitatea și numărul, cantitativul era un alt gen /decît Ființa/ și, existînd calitatea asociată Ființei, calitativul era alt gen /decît Ființa/; atunci, de vreme ce există acțiunea, a acționa este un gen diferit. Dar oare „a acționa” /e genul/ sau ea este „acțiunea” de la care provine „a acționa”, după cum există și o calitate de la care provine calitativul? Sau, în acest caz „a acționa”, „cel care acționează” sau „a acționa” și „acțiunea” trebuie să fie concepute ca formînd un singur gen?

Dar „a acționa” îl pune în evidență mai curînd pe cel care acționează; „acțiunea” nu face așa ceva. Iar faptul de „a acționa” se află într-o anumită „acțiune”, ceea ce înseamnă că e în actualizare, încît actualizarea e mai curînd categoria /acțiunii/, despre care se spune că e văzută ca asociată Ființei, după cum se întîmplă acolo cu calitatea. Iar /actualizarea/ e asociată Ființei precum mișcarea; or, mișcarea formează *un singur gen* al existențelor autentice.³⁶ Căci, atunci cînd calitatea este un gen asociat Ființei, calitatea – un /alt/ gen, relația /un alt gen/, datorită poziției unui lucru în raport cu altul, de ce nu va fi și *mișcarea* un gen, dat fiind că mișcarea e asociată Ființei?

16. Iar dacă se va spune că „mișcarea este o actualizare incompletă”³⁷, nimic nu se opune ca actualizarea să fie plasată înainte de ea /sub raport logic/ și să subordonăm mișcarea ca pe o specie, drept o /actualizare/ incompletă, făcînd din actualizare categorie și adăugîndu-i-l pe „incompletă”. Căci „incompletă” se spune despre ea, nu fiindcă nu e actualizare, ci ea este cu totul actualizare, dar îl posedă pe „iarăși și iarăși”, nu pentru ca să ajungă la actualizare – căci se află deja acolo – ci ca să producă ceva, care este diferit /de ea/, venind după ea. Și nu ea (actualizarea) se desăvîrșește atunci, ci lucrul pe care l-a avut în vedere.

De exemplu, mersul e mers de la bun început. Dar, dacă trebuia încheiată o cursă, dar omul nu a încheiat-o încă, ceea ce a rămas

³⁶ E teoria lui Platon din *Sofistul*, pe care Plotin o va accepta în 43, VI.2. Mișcarea, alături de Stare, Alteritate, Identitate și Ființă ar aparține „genurilor supreme”.

³⁷ *Metafizica*, XI, 9, 1066a, *Fizica*, I, 2, 201b.

nu e din mers, nici din mișcare, ci dintr-un mers *de o anume mărime*. Erau deja mers și mișcare, oricare ar fi fost dimensiunea lor. Cel care era în mișcare deja se mișcase, iar cel care tăia deja tăiasse. Și precum numita actualizare nu are nevoie de timp, la fel și mișcarea /în sine/, ci numai mișcarea îndreptată spre o anume țintă. Iar dacă actualizarea este non-temporală, la fel e și mișcarea în măsura în care este în general mișcare.

Iar dacă /mișcarea/ este cu totul în timp, deoarece a primit continuitatea, de asemenea și vederea, dacă nu lasă deoparte actul vederii, ar avea continuitate și ar fi în timp. Dovedește aceasta și absurditatea că întotdeauna e posibil să iei orice parte a unei mișcări și să nu existe nici început al timpului în care ea se desfășoară, nici de când a început, nici început al mișcării înseși, ci o poți diviza mergînd înapoi în timp $\langle \epsilon\pi\iota\ \tau\acute{o}\ \acute{\alpha}\nu\omega \rangle$, încît o mișcare abia începută ar putea să se petreacă pornind de la un moment infinit îndepărtat în timp și ea însăși ar fi nelimitată în raport cu momentul de început.

Această absurditate apare deoarece se separă actualizarea de mișcare și se spune că prima e fără timp, iar a doua spunem că are nevoie de timp, nu numai cea de o anumită mărime, ci că în general natura ei necesită să se spună *cît de mare e*. Totuși sîntem de acord că dimensiunea i se atribuie contextual, dacă mișcarea durează o zi sau oricît de mult timp.

După cum deci actualizarea e în atemporal, tot astfel nimic nu oprește ca și mișcarea să fi început în atemporal, iar timpul există deoarece ea a ajuns să aibă o durată determinată. De fapt, se admite că transformările au loc în atemporal, după cum spune /Aristotel/ „de parcă nu e o transformare sosind deodată”³⁸. Iar dacă e transformare, de ce nu e și mișcare? Dar transformarea nu a fost înțeleasă în sensul de transformare completă. Căci nu era nevoie de /mișcare/ în transformarea deja completă.

17. Iar dacă s-ar spune că nici actualizarea, nici mișcarea în ele însele nu au nevoie de un gen aparte, ci că trebuie reduse la relație, deoarece actualizarea aparține lucrului în virtualitate care este actualizabil, iar mișcarea aparține lucrului care în virtualitate se

³⁸ *Fizica*, A.3, 186a.

mișcă sau e mișcat, trebuie spus că pe unele relative le-a generat chiar relaționarea, dar nu doar fiindcă ceva este raportat la altceva. *Dar când există o existență autentică, fie că aparține de altceva, fie că se raportează la altceva, natura ei e dată înaintea relației.* Prin urmare, actualizarea ei, mișcarea și dispoziția obișnuită, chiar aparținând altuia, nu elimină faptul de a exista și de a fi gândite în sine, înaintea relației. *Altminteri, toate vor deveni relație!* În general, orice lucru are o anumită relaționare față de oricare, după cum se întâmplă și cu Sufletul.

Dar de ce nu pot fi reduse acțiunea însăși și faptul de a acționa la relație? Căci /ele/ vor fi sau actualizare, sau mișcare în toate privințele. Dar dacă acțiunea va fi redusă la relație, însă se va socoti că faptul de a acționa reprezintă un gen, din ce pricină nu se va reduce la relație și mișcarea și nu se va considera faptul de a se mișca un gen? Și de ce nu va fi divizat faptul de a se mișca luat ca un singur gen în două specii – cea a acțiunii și cea a afectării, și nu ca acum, când există două genuri – a acționa și a fi afectat?

18. Trebuie cercetat dacă se va putea spune că în categoria acțiunii unele sînt actualizări, altele sînt mișcări, filozofii respectivi susținînd că cele care sînt actualizări sînt cele complete, în vreme ce cele care sînt mișcări, precum „a tăia” – căci „a tăia” se realizează în timp – sînt fie toate /actualizările/ mișcări, fie sînt însoțite de mișcare; /trebuie cercetat/ și dacă toate sînt acțiuni în raport cu faptul afectării, sau dacă sînt și unele detașate /de acesta/, precum „a se plimba” și „a vorbi”, și dacă cele raportate la afectare sînt cu toate mișcări, iar cele detașate sînt actualizări, sau dacă în fiecare din cele două categorii se află ambele feluri.

A se plimba, deși e detașat /de o afectare/, ar fi numit „mișcare”, în timp ce „a gândi”, deși nici el nu posedă afectarea, e numit „actualizare”, cred. Afirm că „a gândi” și „a se plimba” nu trebuie numite nici măcar acțiuni.

Dar dacă acestea nu se regăsesc în categoria acțiunii, unde trebuie plasate? Probabil că „a gândi” trebuie raportat la inteligibil, precum /e cazul cu/ gîndirea. Căci și senzația trebuie raportată la senzorial. Însă, dacă și în acel caz senzația se raportează la senzorial, din ce cauză *faptul de a avea senzații ca atare* nu se mai raportează la senzorial? Iar senzația, dacă se raportează la altceva,

posedă o dispoziție față de acela, dar are și ceva în afara dispoziției, faptul de a fi sau o actualizare, sau o afectare. Dacă, așadar, afectarea, în afară de a aparține cuiva și a fi produsă de ceva, mai este ceva diferit, atunci și actualizarea este /astfel/. Plimbarea, avînd și ea faptul de a aparține unui subiect – a aparține picioarelor – și a fi produsă de ceva, posedă și faptul de a fi o mișcare. Ar putea atunci și gîndirea posedea, în afara relației /cu inteligibilul/, faptul de a fi sau mișcare, sau actualizare.

19. Dar trebuie cercetat și dacă unele actualizări vor apărea că sînt incomplete, cînd nu se completează în timp, încît ele ajung să fie același lucru ca și mișcările, precum faptul de a trăi și viața. Căci „a trăi” se realizează pentru fiecare om într-un timp încheiat, iar fericirea e o actualizare care nu e într-un /timp/ indivizibil, ci este precum se socotește că e și mișcarea /într-un timp divizibil/. Astfel ambele trebuie numite „mișcări”, iar mișcarea va forma o unitate și va reprezenta un singur gen, pentru cei care examinează, în afara cantității din Ființă, și calitatea, și mișcarea care există la Ființă. Și dacă se dorește, unele /mișcări/ sînt trupești, altele – sufletești, sau unele provin din ele însele, altele sînt produse de alți agenți și se îndreaptă spre ele, sau unele vin din sine, altele – din alte surse, iar cele venite din sine sînt acțiuni fie îndreptate spre alte obiecte, fie detașate, în timp ce mișcările venite din altă parte sînt afectări.

Totuși mișcările îndreptate spre alte obiecte sînt identice cu mișcările provenite din alte obiecte. Căci tăierea, atît cea de la cel care taie, cît și cea aflată în cel tăiat e una singură, deși faptul de a tăia și cel de a fi tăiat sînt diferite. Dar probabil că nu e o singură tăiere, aceea de la cel care taie și aceea din obiectul tăiat, ci faptul de a tăia provenit dintr-o anumită acțiune determinată și mișcare poate deveni o mișcare diferită care sucedă în obiectul tăiat. Sau probabil că diferența nu se realizează potrivit cu faptul însuși de a fi tăiat, ci potrivit cu o altă mișcare care intervine, de exemplu, a avea dureri. Căci în aceasta există afectarea.

Dar ce se întîmplă, dacă respectivul /care e tăiat/ nu ar avea dureri? Ce altceva decît că actualizarea celui care acționează se află în el? Căci în acest sens și cel numit astfel acționează.

„A acționa” se spune în două sensuri – într-un sens e vorba despre a nu acționa în altceva, în alt sens despre a acționa în altceva. Nu mai avem, pe de o parte, a acționa, pe de alta, a fi afectat, *ci acțiunea exercitată în altceva ne-a făcut să gândim că există două lucruri* – pe de o parte a acționa, pe de alta, a fi afectat. De exemplu, a scrie, deși se realizează în altceva, nu urmărește faptul de a fi afectat, pentru că el nu produce în tăblița de scris altceva în afara activității celui care scrie, de exemplu o durere. Iar dacă cineva ar spune că /produce/ faptul de a fi fost scrisă /tăblița/, el nu ar avea în vedere afectarea /autentică/. Și la plimbare, deși există pământ pe care /se face plimbarea/, nu se pretinde existența afectării. Dar când /cineva/ ar păși peste un trup de viețuitoare, se gândește că există afectarea, deoarece el ia în calcul durerea care intervine, nu faptul plimbării. Sau altminteri ar fi gândit-o și înainte /în celălalt caz/.

Astfel în toate cazurile, în ceea ce privește acțiunea trebuie vorbit despre un singur /gen/ împreună cu cel numit „a fi afectat” – anume genul /acțiunii/ opuse. Însă ceea ce e numit „a fi afectat”, ceea ce apare mai târziu, nu e /acțiunea/ contrară, precum a fi ars față de a arde, *ci ceea ce rezultă din a arde și a fi ars*, fiind ceva unic, anume ceva care sosește acolo, fie o durere, fie altceva, precum a se veșteji.

Dar, dacă cineva produce exact aceasta ca să existe durere, oare nu unul acționează și celălalt e afectat, chiar dacă ambele provin dintr-o singură activitate? Răspund că în actualizare nu mai există faptul voinței de a produce durere, ci actualizarea produce ceva diferit din care cauză apare durerea. Acesta, apărînd în cel care va avea o durere, fiind unul singur și același, a produs altceva, anume faptul de a avea o durere. De ce însă aceasta, unitatea care apare, înainte de a produce durerea, sau care în general nu produce durere, nu este o afectare a lucrului la care se referă, precum a auzi? Răspund că nici a auzi nu e o afectare și, în general, a simți nu e o afectare, ci a avea dureri înseamnă a ajunge într-o afectare care nu e opusă acțiunii.

20. Să admitem că /a fi afectat/ nu e opus /acțiunii/. Totuși, fiind altceva decît a acționa, nu se află în același gen cu acțiunea. Sau, dacă ambele sînt mișcări, ele se află în același gen, de exemplu, „alterarea este o mișcare privitoare la calitate”.³⁹

³⁹ *Fizica*, E, 3, 226a, 26.

Dar oare, cînd mișcarea privitoare la calitate pleacă de la cel care produce, alterarea e o acțiune și este faptul de a acționa, dacă cel care produce este neafectat? Sau dacă el este neafectat, se va afla în procesul acțiunii, dar dacă, acționînd asupra altuia, de pildă, lovindu-l, va fi și afectat, nu mai produce? De fapt, nimic nu oprește ca, atunci cînd produce, să fie și afectat. Dacă faptul de a fi afectat se referă la același lucru⁴⁰, de pildă, a freca, din ce pricină avem mai degrabă de-a face cu a produce decît cu a fi afectat? Răspund că, deoarece e și frecat de celălalt, e și afectat.

Dar oare, fiindcă /lucrul/ este mișcat de celălalt cînd îl mișcă <ἀντικινεῖται>, vom spune că există două mișcări legate de el? Cum să fie două? Este una singură.

Dar cum de aceeași /mișcare/ este și acțiune și afectare? Răspund că, în acest sens, e acțiune prin faptul că vine de la un alt lucru, dar prin faptul că se exercită asupra altuia e afectare, deși ea e una și aceeași.

Dar oare o vom numi diferită? Și în ce fel mișcarea îl face diferit pe cel care e afectat alterîndu-l, iar cel care acționează e neafectat de acela? Dar cum ar putea să fie afectat de ceea ce produce în altul?

Așadar, oare faptul că mișcarea e în altul produce afectarea, dar ea nu era afectare în cazul celui care produce? Însă, dacă rațiunea formatoare a lebedei produce albirea, și dacă cea care se naște lebădă se albește, vom spune că, ajungînd în ființă, /lebăda/ e afectată? Dar dacă s-ar albi mai tîrziu, după ce s-a născut? Iar dacă un lucru ar face să crească, iar altul ar crește, oare cel care crește e afectat? Sau afectarea există numai în calitate? Dar dacă un lucru ar face pe un altul să fie frumos, iar acesta s-ar face frumos, oare cel care se face frumos e afectat? Dacă, așadar, cel care face să fie frumos devine mai urît sau chiar dispare, precum cositorul, în vremea ce celălalt devine mai valoros, precum cuprul, vom spune că cuprul e afectat, în timp ce cositorul produce /afectarea/? Dar în ce fel elevul e afectat, atunci cînd activitatea celui care produce /știința/ se duce în el? Sau cum ar putea fi /învățarea/ o afectare, deși e o singură /acțiune laolaltă cu predarea/? Ea nu e o afectare, dar cel care o posedă va fi afectat; în acest caz cine e

⁴⁰ Urmez lecțiunea lui Armstrong. HS2 are „se referă la sine” <καθ' αὐτό>.

luat drept a fi afectat? Și nu /e afectare/ și pentru că elevul nu a fost în activitate. Căci a învăța nu e precum a fi lovit, deoarece învățătura se află în percepere și în cunoaștere. La fel, nici a vedea /nu e precum a fi lovit/.

21. Dar prin ce criteriu vom recunoaște afectarea? Nu prin acțiunea sosită de la altul, dacă cel care a primit acțiunea a făcut-o a sa proprie, după ce a preluat-o.

Dar acolo unde nu există actualizare, oare există numai afectare? Ce se întâmplă dacă ceva ar deveni mai frumos, dar actualizarea ar obține inferiorul? Sau dacă cineva ar acționa din viciu și ar cârmui în mod dezgustător asupra altuia? Răspund că nimic nu se opune ca actualizarea să fie de proastă calitate, dar afectarea frumoasă. Prin ce anume deci o vom distinge? Oare prin aceea că /actualizarea/ se îndreaptă spre altul pornind de la sine, în timp ce afectarea pleacă de la un altul și se află în altul diferit? Ce se întâmplă însă, dacă ceva pleacă de la sine, dar nu se îndreaptă spre un altul, precum gândirea, opinarea? Și /ce e cu/ a te înflăcăra gândindu-te, pornind de la tine însuși sau mîniindu-te de la o opinie, fără să fie nimic exterior care să sosească?

Sau acțiunea fie în sine, fie care se duce în altul este o mișcare de la sine? Ce e pofta și orice năzuință, dacă năzuința e pusă în mișcare de către obiectul dorit? Asta dacă cineva nu ar pretinde că acela e obiectul de care a fost stîrnită, ci ar susține că s-a trezit după acela. Prin ce diferă /acest proces/ de faptul de a fi lovit sau ca ceva împins să vină în jos? Ci trebuie distinse năzuințele, spunîndu-se că unele sînt produceri, cîte urmează gândirii, altele – pulsionile – sînt afectări; și că afectarea nu /se distinge/ prin proveniența de la altul sau de la sine – căci ar putea putrezi ceva de la sine – ci, atunci cînd lucrul, fără să contribuie cu nimic, suportă o alterare care nu conduce la Ființă, oricare îl împinge spre mai rău, sau nu spre mai bine, o astfel de alterare posedă afectarea și faptul de a fi afectat?

Dar, dacă a fi încălzit înseamnă a posedea căldură, și dacă încălzirea a contribuit pentru un lucru la Ființă, iar pentru altul – nu, același proces va însemna a fi afectat și a nu fi afectat.

Și în ce fel a fi încălzit nu se ia în două sensuri? Răspund că faptul de a fi încălzit, cînd contribuie la Ființă, va contribui la Ființa

/cuiva/, atunci cînd un altul e afectat. De exemplu, cînd bronzul e încălzit și, fiind afectat, Ființa e statuia, care nu ea însăși a fost încălzită, „afară doar dacă nu contextual”⁴¹. Dacă, așadar, bronzul e mai frumos ca rezultat al încălzirii sau în conformitate cu încălzirea, nimic nu ne oprește să spunem că „e afectat”. Căci „a fi afectat” se spune în două sensuri: pe de o parte, ceva ajunge într-o condiție inferioară, pe de alta, ceva ajunge într-o condiție superioară, sau nici una, nici alta.

22. Așadar afectarea apare prin faptul că ceva posedă în sine mișcarea conformă cu alterarea sa în orice fel. Iar producerea înseamnă fie a avea în sine mișcarea detașată de la sine, fie una care se săvîrșește în altceva, desprins de sine, pornind de la lucrul zis că produce. Mișcare avem în cazul ambelor, iar diferența care deosebește producerea de afectare /constă în aceea/ că se păstrează producerea neafectată, în măsura în care e producere. Afectarea constă în a se dispune altfel decît era /lucrul/ la început, însă Ființa celui afectat nu primește nimic suplimentar în Ființa sa, ci un altul fiind cel care e afectat, atunci cînd o Ființă capătă existență.

Așadar, același lucru ajunge, într-o anume situație, să producă, iar în alta să fie afectat. Va fi vorba despre producere, dacă e privită dintr-o perspectivă, deși e aceeași mișcare, dar dacă e privită din altă perspectivă, va fi afectare, fiindcă acesta /care cercetează/ este dispus conform acestor perspective diferite.

Astfel încît există riscul ca ambele să fie relație, cîte aparțin producerii cu referire la afectare, dacă același lucru înseamnă face-re/producere dintr-o perspectivă, și afectare – dintr-alta. Și fiecare e privit, nu în sine, ci laolaltă cu cel care produce și care e afectat: unul mișcă și celălalt e mișcat și fiecare e ambele categorii. Primul dă celuiilalt mișcare, acela o ia, astfel încît luarea, darea și relația /sînt prezente/.

Sau, dacă cel care ia mișcarea, o posedă, așa cum se spune că posedă o culoare, de ce nu posedă și mișcarea /independent de relație/? Iar mișcarea independentă, precum cea a plimbării, posedă plimbare, posedă însă și gîndire.

⁴¹ Aristotel, *Metafizica*, I, 1, 981a.

Trebuie însă cercetat dacă prevederea înseamnă a produce, dacă obiectul prevederii este afectat. Căci prevederea privește pe altul și este despre altul. Răspund că a prevedea nu înseamnă a produce, chiar dacă /omul/ gîndește despre un altul sau dacă acela e afectat. Mai spun că nici a gîndi nu înseamnă a produce – căci nu are efect asupra obiectului gîndit însuși, ci este „despre el”, și nu e deloc producere. Și nu trebuie ca toate actualizările să fie declarate a fi produceri sau că produc ceva. Căci producerea este contextuală. Dar dacă cineva care se plimbă a lăsat urme, nu spunem că „a produs”? Da, el /a produs/ altceva din existența lui. Răspund /că/ el produce contextual și că actualizarea respectivă e contextuală, fiindcă el nu a avut în vedere să facă urme. Chiar și în cazul celor neînsuflețite spunem, de exemplu, că „focul încălzește” și „medicamentul acționează”. Dar am discutat destul despre acestea.

23. Despre categoria lui „a avea”, dacă „a avea” are mai multe sensuri, oare de ce nu toate felurile de /a spune/ „a avea” nu pot fi reduse la această categorie? Încît și cantitatea /să fie redusă la posesie/, pentru că /ceva/ are mărime, și calitatea, pentru că *are* o culoare, și tatăl și altele de asemenea, fiindcă *are* un fiu, dar și fiul, fiindcă *are* un tată, și în general *are* posesiuni.⁴² Dar dacă celelalte lucruri se află în acele categorii, dar armele, încălțărilor și articolele corporale /sînt în categoria lui „a avea”, ar trebui mai întîi cercetat de ce, și /apoi/ din ce pricină, cînd cineva le posedă, le face /să fie/ o unică categorie alta /decît producerea, relația etc./, dar cînd le arde, le taie, le perforează sau le zvîrle, nu le pune în altă categorie sau în alte categorii. Iar dacă e așa, fiindcă sînt împrejurul /omului/, atunci dacă o haină zace pe pat, va fi vorba despre o categorie, /și despre o altă categorie/, dacă omul e învelit în ea.

Iar dacă ne referim la stăpînirea /a ceva/ și la posesia obișnuită /a ceva/, e limpede că și celelalte toate /categorii/, fiind spuse în raport cu „a avea”, trebuie reduse la „posesia obișnuită”, oriunde se află „posesia obișnuită”. Fiindcă nu se vor diferenția în raport cu lucrul posedat.

⁴² „Tată”, „fiu” etc. intră în categoria relației.

Dacă deci nu trebuie spus că /ceva/ *are* calitate, fiindcă deja s-a afirmat calitatea /sa/, nici că *are* cantitate, fiindcă/deja s-a afirmat cantitatea sa/, nici că *are* părți, fiindcă Ființa a fost afirmată, din ce pricină /e corect de spus/ că *are* arme, atunci cînd a fost afirmată Ființa, unde sînt armele? Căci încălțăminte și armele sînt Ființe.

În ce fel însă e ceva cu totul simplu și aparținător unei singure categorii expresia „acest om are arme”? Căci ea înseamnă „a fi înarmat”. Apoi /această posesie/ se referă numai la un om viu, sau și dacă există o statuie care are arme? Se pare însă că fiecare /omul și statuia/ *are* /arme/ în alt sens și probabil că numai numele e comun. Dat fiind că și „stau în picioare” nu are același sens în ambele cazuri.

În plus, în ce fel e rezonabil ca ceea ce se regăsește doar în puține cazuri să aibă o categorie generică aparte?

24. În ceea ce privește categoria lui „a fi situat” – și aceasta se regăsește în puține cazuri – „a ședea în capul oaselor”, „a fi așezat”, totuși nu se spune simplu „a fi situat”, ci că „ei sînt situați într-un anume fel” sau „el e situat într-o postură anume”. Iar postura e altceva /altă categorie/.

Dacă „a fi situat” nu semnifică nimic altceva decît „e într-un loc”, fiind indicat aspectul și locul, de ce trebuie asociate două categorii într-una singură?

Apoi, dacă „a fi situat” semnifică o actualizare, trebuie plasat printre activități. Dar dacă /semnifică/ o afectare, el trebuie plasat în categoria afectării sau a lui a fi afectat. Însă „a ședea în capul oaselor” <ἀνακεῖται> ce altceva înseamnă decît „a fi situat sus” <ἄνω κεῖται>, la fel ca în cazul expresiilor „a fi situat jos” sau „a fi situat la mijloc”? De ce atunci, cînd a ședea în capul oaselor e în categoria relației, nu e și cel care șade în capul oaselor în aceeași categorie? Într-adevăr, deoarece a fi la dreapta se află în categoria /relației/, și omul care e la dreapta, și cel care e la stînga sînt tot acolo. Atît despre acestea.

25. Împotriva filozofilor care stabilesc patru genuri⁴³, deosebind „subiecte” <ὑποκείμενα>, „calități” <ποιά>, „moduri de a fi” <πώς

⁴³ Despre stoici și categoriile stoice. Vezi și J.M. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge, 1969, Victor Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*,

ἔχοντα> și „moduri de a fi în relație” <πρός τι πῶς ἔχοντα > și care așază un „ceva” <τι> comun deasupra lor, cuprinzându-le pe toate într-un gen unic, *fiindcă gîndesc un „ceva” comun și peste toate drept un singur gen, s-ar putea obiecta multe:*

Căci /s-ar putea spune/ și că acest „ceva” al lor e prostesc și absurd, și că nu se acordă *deopotrivă cu incorporealele și cu corpurile*.⁴⁴

Apoi că ei nu au lăsat diferențe prin care să-l diferențieze pe „ceva”.

Apoi că acest „ceva” e fie ceea-ce-este, fie ceea-ce-nu-este. Or, dacă e ceea-ce-este, el este una dintre speciile /ființării/; *dacă însă e ceea-ce-nu-este, ceea-ce-este nu este*.⁴⁵ Și există nenumărate alte obiecții.

Dar pe acestea, în momentul de față, trebuie să le omitem, însă să cercetăm diviziunea însăși.

Așezînd /stoicii/ „subiectele” mai întîi și punînd înaintea altor subiecte materia, așază /pe același plan/ ceea ce li se pare lor a fi *primul principiu* laolaltă cu lucrurile care vin după principiul lor. Mai întîi, ei *unifică antecedentele cu succesoarele*, deși nu este posibil ca în același gen să se afle atît antecedentul, cît și succesul. Căci în /lucrurile/ în care se află antecedent și succes, succesul își ia ființarea de la antecedent. Dar în cele care se află sub același gen, fiecare are ființare egală de la gen, dacă asta trebuie să fie genul – *ceea ce este predicat în Ființa speciilor*. Într-adevăr,

Vrin, Paris, 1998, E. Brehier, *Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris, 1928, F. Ildefonse, *Les Stoïciens I. Zénon, Cléanthe, Chrysippe*, Belles Lettres, Paris, 2000.

⁴⁴ Pentru stoici numai *substraturile* <ὑποκείμενα> corporale aveau Ființă (οὐσία), deoarece materia era Ființă; tot corp erau și *calitățile* <ποιά> imanente corpurilor, care calificau corpurile, dînd naștere lucrurilor particulare. *Modurile de a fi* <πῶς ἔχοντα> și *modurile de a fi în relație* <πρός τι πῶς ἔχοντα> desemnau situarea corpurilor în sine și între ele și erau considerate incorporeale – neființă, într-un anume sens. Același statut îl aveau timpul, locul (probabil incluse în categoria modurilor de a fi), cît și vidul (aflat în exclusivitate în afara cosmosului) și „exprimabilul” (λεκτόν) – ceea ce semiotica numește azi „semnificat” (adică „ideea”), deosebindu-l deopotrivă de „semnificant” (sunetul rostit), cît și de obiectul întîlnit în afară. Acestea două din urmă, în teoria stoică, erau „corpuri”. Toate acestea – fie ele corporale (ființă), fie incorporeale (neființă) – erau incluse de stoici într-un gen suprem comun pe care îl numeau „ceva” (τι).

⁴⁵ Evident că la stoici existența deplină e distinsă de simpla existență (ceea-ce-nu-este). Plotin face același lucru cînd vorbește despre Materie, dar stoicilor nu le recunoaște același drept.

chiar ei vor afirma, cred, că ființarea revine celorlalte lucruri de la materie.

Apoi, numărînd „subiectul” ca fiind unul, ei nu enumeră existentele /multiple/, ci caută principiile lor. Dar e o deosebire între a vorbi despre principii și despre lucruri. Or, dacă vor susține că *materia este singura existență* și că celelalte sînt afectări ale materiei, nu ar trebui să așeze înainte de ceea-ce-este și de celelalte *un gen unic* /„ceva”/. Ar fi fost mai bine, dacă ar fi spus că există, pe de o parte, Ființa și că celelalte sînt afectări pe care le-ar fi divizat. Dar /este inacceptabil/ a spune că, pe de o parte, există subiectele, pe de alta – celelalte, cînd există un singur subiect care nu are diferențe, afară doar de diviziune, precum o masă în părți – deși nici măcar diviziune nu există, deoarece ei susțin că Ființa e continuă; mai bine era de spus, deci, „subiectul” /la singular/.

26. În general, este cu totul absurd a pune înaintea tuturor materia, care e în virtualitate, în loc de a pune actualizarea înaintea virtualității.⁴⁶ Căci nu e cu puțință ca existența virtuală să se îndrepte spre actualizare cîndva, dacă existența virtuală ocupă primul loc al ordinii existentelor. Căci ea nu se va duce pe sine /la actualizare/, ci este necesar fie ca înaintea sa să existe existența actualizată și atunci existența virtuală nu mai e principiu, fie, dacă /stoicii/ ar spune că ele sînt simultane, ei vor plasa principiile în domeniul hazardului.

Apoi, dacă /actualizarea și virtualitatea/ sînt simultane, de ce nu pun înainte actualizarea? Și de ce materia e mai degrabă ființare, și nu aceea? Iar dacă actualizarea e posterioară, cum de /se întîmplă aceasta/? Într-adevăr, nu materia generează forma – ceea ce e fără calități pe cel cu calități – nici actualizarea nu provine din existența în virtualitate. Căci /altminteri/ existența în actualizare ar fi imanentă /în cea virtuală/ și /aceasta/ nu ar mai fi simplă.

⁴⁶ Desigur, aceasta era viziunea platoniciano-aristotelică, nu și cea stoică, pentru care materia devenea un principiu activ și chiar cumva însuflețit. Pentru stoici existau două principii – ambele corporale: principiul activ, numit și „zeu” sau „spirit”, și principiul pasiv – materia văzută ca fără calități. Aceasta, deoarece pentru stoici numai corpurile (ființele) puteau fie exercita, fie suferi acțiuni. V. SVF, II, 299-310.

Iar la ei /la stoici/ *Zeul vine pe locul doi după materie*, deoarece corpul este alcătuit din materie și formă. Dar de unde îi vine /zeului/ forma?

Or, dacă Zeul, chiar și fără a avea materie, este de tipul principiului și rațiunii, el ar fi incorporeal, și factorul creator ar fi incorporeal. Dar dacă, chiar fără materie, el este compus ca esență, deoarece e corp, acești filozofi vor introduce o altă materie, cea a zeului.

Apoi: în ce fel materia e principiu, *cînd ea e un corp*? Căci nu există corp fără să fie pluralitate. Și orice corp e alcătuit din materie și calitate. Iar dacă aceasta e corp în alt sens, ei atribuie materiei numai numele de „corp”. Iar dacă a avea extindere în trei dimensiuni e caracteristica comună a corpului ei se referă la /corpul/ matematic. Dacă însă extensia în trei dimensiuni e luată laolaltă cu rezistența, atunci nu mai vorbesc despre un singur corp.

Apoi rezistența e calitate sau provine de la calitate. Dar de unde vine rezistența? De unde vine extensia tridimensională? Cine a produs-o? Căci materia nu se află în definiția tridimensionalității, nici tridimensionalitatea în definiția materiei. Într-adevăr, dacă materia participă la mărime, ea nu mai e simplă.⁴⁷

Apoi de unde vine unitatea /materiei/? Căci nu există *unitate în sine*, ci ea /se face/ prin participare la unitate. Însă trebuia considerat că nu e cu puțință a pune *massa* înaintea tuturor, ci *non-massa* și Unul. Și, pornind de la Unul, /ei trebuiau/ să sfîrșească la multiplicitate, și pornind de la *non-mărime*, /să sfîrșească/ la mărimi, dacă nu e cu puțință să existe multiplicitatea, fără să existe Unul, nici mărimea fără existența *non-mărimii*. /Aceasta/, cel puțin dacă mărimea e una, nu fiindcă e Unul însuși, ci prin participare la Unu și *conincidență* <σύνβασις>. Trebuie, așadar, ca Cel în primă instanță și în mod fundamental /unu/ să existe înaintea celui care e prin *conincidență* /unu/. Altminteri, în ce fel se face *conincidența*? Și /trebuie/ cercetat care e modalitatea *conincidenței*. Căci probabil că /ei/ l-ar fi descoperit pe Cel care nu e unu contextual. Numesc „unu contextual” pe cel /care e unu/, nefiind el unu însuși, ci /e unul/ de la un altul.

⁴⁷ Totuși, chiar pentru Platon, în *Timaios*, Materia era „loc” – *χώρα*.

27. Ar fi trebuit ca, și altminteri păstrînd ei principiul tuturor la loc de cinste, să nu admită drept principiu informul, afectabilul, nici ceea ce e lipsit de viață, ininteligent, întunecat și indeterminat, și *ca acestuia să-i atribuie și Ființa*. Căci la ei Zeul e introdus de dragul convenienței, avînd ființarea de la materie, fiind compus și venind pe locul al doilea, mai curînd însă /el este/ materia *într-un anume fel*.

Apoi, dacă /materia/ e subiect, e necesar ca să existe altceva care, acționînd asupra ei și fiindu-i exterior, să o facă pe ea subiect pentru /proprietățile/ trimise de el către ea.⁴⁸ Dar dacă și el /Zeul/ ar fi în materie, fiind subiect împreună cu ea, el nu va mai face materia să fie subiect și nici el nu va mai fi subiect laolaltă cu materia. Pentru cine anume vor fi subiecte, dacă nu mai există acela care le face pe ele subiecte, în cazul cînd toate cele sînt prizoniere în așa-zisul „subiect“?

Într-adevăr, subiectul e în relație cu ceva, nu în relație cu ceea ce e în el însuși, ci în relație cu acela care produce în el, care „e supus“.⁴⁹ Și subiectul se supune în relație cu cel care nu e subiect. Iar dacă e așa, e în relație cu cel din exterior, încît acesta ar fi lăsat în afară.

Dar, dacă nu are nevoie de nimic din afară și dacă poate el însuși să devină orice schimbîndu-și forma, *precum dansatorul se pune pe sine să devină orice*, el nu ar mai fi subiect, ci el însuși ar fi toate lucrurile.⁵⁰ Într-adevăr, după cum dansatorul nu e subiectul figurilor pe care le adoptă – restul sînt activitatea sa – tot astfel nici /materia/ despre care /stoicii/ afirmă că este subiect, nu va fi subiectul tuturor, dacă celelalte ar proveni din ea. Mai curînd celelalte nu vor exista deloc, dacă materia, *fiind dispusă într-un fel*, este celelalte, după cum dansatorul, fiind dispus într-un fel, este figurile sale. Iar dacă celelalte nu vor exista, nici ea în general nu va fi subiect, nici materia existentelor, ci, fiind numai materie, din această pricină nu va fi nici măcar materie. *Căci materia e relație*.⁵¹

⁴⁸ Perspectiva stoică tindea spre monism, deoarece Zeul și materia erau ambii corpuri, cea platoniciană era clar dualistă. Plotin încearcă de fapt să le concilieze.

⁴⁹ ὑποκείμενον înseamnă literal „supus“.

⁵⁰ Cf. III.2, 16 și 17; IV.4, 33, pentru imaginea dansatorului, dar sensul e diferit.

⁵¹ Aristotel, *Fizica*, II, 2, 194b.

Într-adevăr, relația se referă la un altul și anume din același gen/cu primul termen al relației/, de exemplu dublul față de jumătate, dar nu Ființa față de dublu. Dar cum să fie relație ce-este în raport cu ce-nu-este, în afară doar de o situație contextuală? Dar ceea-ce-este în sine și materia sînt ființare în raport cu ființarea.

Iar dacă ceea ce urmează să fie e virtualitate, și dacă acela /în virtualitate/ nu e Ființă, *nici materia nu ar putea fi Ființă*. Astfel încît li se întîmplă lor ca, acuzîndu-i pe cei care fac Ființe din ceea ce nu e Ființă⁵², ei înșiși să facă din Ființe o non-Ființă. Căci Universul, în măsura în care e o *ordine* <κόσμος>, nu e /la ei/ o Ființă. Or, este absurd ca materia în sens de subiect să fie Ființă, dar corpurile să nu fie în mai mare măsură Ființe /decît ea/, și decît ele încă mai mult să nu fie Ființă Universul, ci acesta să fie Ființă numai în măsura în care este o parte a /substratului/. Și /este absurd/ ca *Viețuitorul universal să nu-și aibă Ființa de la Suflet*, ci numai de la materie, iar Sufletul să fie o afectare a materiei și posterioară /acesteia/.

Or, de la cine a primit materia însuflețirea?⁵³ Și în general de la cine a primit însuflețirea ipostaza Sufletului? În ce fel materia ba devine corpuri, ba altă dată devine Sufletul ei? Și chiar dacă forma i-ar sosi din altă parte, în nici un chip /materia/ nu ar putea deveni Suflet, cînd calitatea se adaugă materiei, ci /ar deveni/ corpuri neînsuflețite. Iar dacă ceva ar plămădi /materia/ și ar face-o Suflet, Sufletul creator va exista înaintea Sufletului care a căpătat ființare.

28. Așadar, chiar dacă există multe obiecții împotriva acestei ipoteze /a stoicilor/, trebuie să ne oprim aici, pentru ca să nu ajungă absurd faptul de a fugi după victorie în cazul unei atît de vădite absurdități, arătînd că /stoicii/ *pun înainte ceea-ce-nu-este ca pe ceea-ce-este în cel mai înalt grad, și că pun pe primul loc ceea ce e pe ultimul*.⁵⁴

⁵² Stoicii îi acuză pe platonicieni că acordă Ființă „exprimabilului”, pe care ei îl consideră neființă, deși existînd totuși – ca reprezentare mentală.

⁵³ Pentru stoici, Materia este însuflețită de spiritul de foc al Zeului care o pătrunde complet.

⁵⁴ Materia este ființă, sau ființa primă; dimpotrivă, ideile sînt considerate ca simple gînduri și corporale, ca moduri de dispunere a sufletului sau ca „exprimabile”.

Motivul e că la ei senzația a devenit conducătoare și demnă de crezare în stabilirea principiilor și a celorlalte lucruri. Căci, considerînd ei că cele-ce-sînt sînt corpurile, apoi temîndu-se de transformarea lor reciprocă, au considerat că ceea ce subzistă sub ele este ceea-ce-este, ca și cum cineva s-ar gîndi că mai curînd decît corpurile locul este ceea-ce-este, gîndindu-se că locul nu pierе. Totuși chiar și locul persistă pentru ei, dar ei nu trebuia să considere ca fiind *ceea-ce-este /ceva/ orice lucru care persistă*, ci trebuia să vadă ce proprietăți anume e necesar să fie prezente pentru ceea-ce-este în mod real /ceva/, fiind vorba despre existențe care, dacă există, le revine și calitatea persistenței eterne. Căci, dacă umbra ar persista mereu, venind pe urmele cuiva în schimbare, nu rezultă totuși că ea e mai reală decît acela. Și senzorialul există la acel /om/ și la multe alte lucruri; mai curînd întregul ar fi real decît un singur element dintre cele ale sale. Iar dacă întregul nu e real, cum ar putea fi suportul acela?

Dar cel mai absurd dintre toate este că, deși ei au credința că toate lucrurile există pentru senzație, admit că este real existent ceea ce e nu poate fi surprins de senzație. Într-adevăr, ei nu atribuie rezistența în mod corect /materiei/. Căci ea e calitate. Iar dacă spun că o percep prin intelect, e un intelect absurd acesta care așază materia înaintea sa și îi dă ei ființare reală, dar nu și sieși. Fără să ființeze în mod real pentru ei intelectul, cum ar putea fi el crezut cînd vorbește despre cele mai importante decît el, fără să fie deloc înrudit cu ele? Dar despre această natură și despre „subiecte” s-a vorbit destul și în alte părți.

29. Pentru /filozofii stoici/ calitățile trebuie să fie diferite de subiecte, și o și afirmă. Căci /altminteri/ nu le-ar fi enumerat ca venind pe locul doi! Dacă așadar sînt diferite, trebuie să fie și simple. Dacă sînt simple, nu sînt compuse. Iar dacă nu sînt compuse, nu posedă materie în măsura în care sînt calități. Iar dacă nu posedă materie, sînt incorporale și active. Căci materia le stă la dispoziție ca să fie afectată.

Dar dacă sînt compuse, mai întîi este absurdă diviziunea care opune simple și compuse plasîndu-le sub un singur gen și care apoi o plasează pe una dintre specii în cealaltă, ca și cînd cineva, divizînd știința, ar vorbi mai întîi de gramatică, apoi /tot/ de gramatică și de altceva.

Iar dacă ei ar spune că aceste calități sînt *materie calificată*, atunci rațiunile lor formatoare sînt în materie, dar nu vor produce ceva compus ajungînd în materie, ci vor exista înaintea compusului pe care îl creează din materie și formă. Așadar, ele nu sînt nici forme, nici rațiuni formatoare.

Iar dacă ar spune că rațiunile nu sînt nimic altceva decît „*moduri*” ale materiei <ὅλη πῶς ἔχουσα>, vor lua calitățile drept moduri – care trebuie plasate în cel de-al treilea gen.

Dar dacă această poziționare /a calităților/ este diferită /de cea a modurilor/, care e diferența? Sau e limpede că în acest caz „modul” este în mai mare măsură o ipostază. Însă dacă el nu e și dincolo o ipostază, de ce ei îl enumeră ca pe un gen sau o specie? Căci nu e posibil ca sub același /gen/ să stea deopotrivă ceea-ce-este și ceea-ce-nu-este.

Dar ce este acest „mod” aflat deasupra materiei? El este sau ființare, sau non-ființare. Dacă e ființare, e cu totul incorporeal. Dacă e non-ființare, e un nume gol, și atunci există numai materia, iar *calitatea e un nimic*. Și nici „modul” nu ființează, căci el este în mai mare măsură non-ființare. Cînd despre cel menționat în rîndul patru (modurile relației), cu mult mai mult. *Singurul lucru care ființează, prin urmare /pentru stoici/, este materia*.

Dar cine spune acest lucru? Nu materia însăși. Dar dacă nu-i așa, o spune /totuși/ ea, căci „existînd ea într-un mod”, ea este Intellectul. Așadar, adăugirea „existînd într-un mod” e goală /de sens/. Materia așadar le spune pe acestea și le înțelege. Și dacă ar vorbi lucruri înțelepte, mare minune ar fi: în ce fel gîndește și realizează acțiunile Sufletului fără să aibă nici Suflet, nici Intellect! Iar dacă ar vorbi prosteste, considerîndu-se pe sine ceea ce nu este și nici nu poate fi, cui trebuie să-i dedicăm această negliobie? De fapt, dacă ar vorbi, chiar ei înseși!

Dar în fapt, /materia/ nu vorbește, iar vorbitorul vorbește avînd mult de la ea, în întregul lui aparținînd materiei – chiar dacă ar avea și o bucătică de Suflet – din cauza necunoașterii de sine și a puterii în stare să spună adevărul despre astfel de lucruri.

30. În ceea ce privește „modurile de a fi”, este și absurd faptul că „modurile de a fi” obțin rangul trei sau oricare altul, dat fiind că „modurile de a fi” sînt toate asociate materiei. Însă ei vor spune că există o diferență a modurilor de a fi și că una e ca materia

să fie *într-un fel sau într-altul*, alta e ca /subiectele/ să fie *într-un anumit fel*; în plus și că, pe de o parte, calitățile asociate materiei sînt *într-un anumit fel*, pe de alta că există „moduri de a fi” în sens propriu, care se referă la calități. Or, deoarece calitățile ele însele nu sînt nimic altceva decît materie *într-un anumit fel*, iarăși modurile revin pentru ei la materie și vor fi asociate materiei.

În ce fel însă există „modul de a fi” unul singur /ca gen/, atunci cînd există o mare varietate de diferențe în lucruri? În ce fel /se reduc/ „trei coți” și „alb” la o unitate, atunci cînd unul e cantitate, iar celălalt calitate? Și în ce fel /se reduc la modul de a fi/ timpul și locul? În ce fel „ieri”, și „anul trecut”, și „la Liceu”, și „la Academie” sînt în general moduri de a fi? În ce fel timpul e un „mod de a fi”?⁵⁵ Însă nu sînt „moduri de a fi” nici timpul, nici ceea ce e în timpul însuși, nici cele din loc, nici locul. Dar în ce fel e un „mod de a fi” categoria „facerii”? Într-adevăr, nici măcar cel care face nu e „într-un anumit mod”, ci mai curînd „face într-un anumit mod”, sau „nici măcar într-un anumit mod”, ci face numai. Și cel afectat nu e „într-un anumit mod”, ci mai curînd e afectat într-un anumit mod sau, în general, e astfel afectat.

Probabil că „modul de a fi” s-ar potrivi numai cu categoria mișcării și cu a posesiei. Dar în categoria posesiei, /se spune/ nu „fiind într-un mod” <πὼς ἔχων>, ci „avînd” <ἔχων>.⁵⁶

Cît privește categoria „modului de a fi în relație”, dacă nu ar fi așezat-o sub un singur gen cu celelalte /moduri/, am fi avut un argument diferit, propriu celor care cercetează dacă /stoicii/ dau o anume subzistență unor astfel de relaționări, dat fiind că adesea însă ei nu o dau.

În plus este absurd de plasat într-un același gen ceea ce survine mai tîrziu laolaltă cu lucrurile care sînt acolo mai înainte. Căci trebuie ca mai întîi să existe unul și doi, pentru ca să existe și jumătatea, și dublul.

Dar despre cei care au considerat în altfel realitățile sau principiile realităților – fie infinite, fie limitate, fie corpuri, fie incorporeale, fie de ambele feluri – este cu puțință de cercetat despre

⁵⁵ Rezultă de aici că stoicii includeau locul și timpul (văzute ca asociate anteriorului și posteriorului și, în general, unei relații de ordine) modului de a fi.

⁵⁶ Joc de cuvinte.

fiecare în mod separat, dacă se iau în seamă și spusele celor vechi îndreptate împotriva opiniilor acestora.

43, VI.2

1. După ce am cercetat în legătură cu numitele „zece genuri”, după ce s-a vorbit și despre cei care le reduc pe toate la un singur gen, plasînd *sub un singur gen patru specii*, pentru a vorbi astfel, ar urma de spus ce credem despre chestiunea aceasta, făcînd încercarea să o conducem spre doctrina lui Platon.

Dacă, așadar, ar trebui să considerăm că ceea-ce-este /ceva/ e unul singur, nu ar mai trebui căutat deloc, nici dacă există un singur gen deasupra tuturor, nici dacă există genuri neincluse într-un singur gen superior, nici dacă /există/ principii, nici dacă principiile și genurile trebuie considerate identice, sau dacă toate principiile /trebuie considerate a fi/ și genuri, dar genurile nu sînt /toate/ principii, sau invers, sau dacă în cazul fiecăra /principii și genuri/ unele principii sînt și genuri și unele genuri sînt și principii, sau dacă, în cazul unui grup dintre ele două, toate sînt și celălalt lucru, în vreme ce în cazul celuilalt grup din două, numai unele sînt și celălalt lucru.

Dar, deoarece am afirmat că *ceea-ce-este nu e unul* – de ce anume, a fost spus și de către Platon, și de către alții⁵⁷ – e necesar, pesemne, să cercetăm și în legătură cu aceste subiecte, supunînd discuției mai întîi care este numărul /categoriilor sau genurilor/ pe care îl avem în vedere și în ce fel /sînt ele/.

Dat fiind că cercetăm despre ceea-ce-este /ceva/ sau cele-ce-sînt /ceva/, este necesar pentru noi să distingem lucrurile următoare: ce spunem că e ceea-ce-este /ceva/, despre care s-ar face o cercetare corectă și ce anume pare el altora că este, dar noi spunem că e vorba despre ceea ce devine, dar nu este cu adevărat niciodată? Trebuie să gîndim acestea /Ființa și devenirea/ despărțite între ele, fără ca un „ceva”⁵⁸ luat ca gen să fie divizat în aceste /două specii/, și fără să credem că Platon a făcut /o astfel de diviziune/.⁵⁹ Căci

⁵⁷ Platon, *Sofistul*, 244b-245c; Aristotel, *Metafizica*, IV, 2.

⁵⁸ Din nou referire la stoici și la „ceva” ca gen suprem care cuprinde atît ființele, cît și ne ființele, precum timpul, spațiul, vidul și exprimabilul.

⁵⁹ Platon, *Sofistul*, 244b-245c.

e de tot rîsul să așezi pe ceea-ce-este /ceva/ sub un singur gen împreună cu ceea-ce-nu-este /ceva/, ca și cînd cineva l-ar plasa pe Socrate în același gen cu imaginea sa! „A diviza” înseamnă aici a delimita și a pune separat, înseamnă a spune că ceea ce pare a fi nu este ceea-ce-este /ceva/; /Platon/ arată că altceva este ceea-ce-cu adevărat.⁶⁰ Și adăugînd el lui „ceea-ce-este” pe „etern” a arătat că ceea-ce-este trebuie să fie astfel încît să nu falsifice niciodată natura realității. Despre acest ceea-ce-este /ceva/ vorbim și despre el vom cerceta ca nefiind el unul. Mai tîrziu, dacă se vrea, vom spune ceva și despre devenire, despre ceea ce devine și despre Universul sensibil.

2. De vreme ce spunem că nu există un singur /gen a ceea-ce-este/, oare există un număr /limitat al genurilor/, sau acesta e nelimitat? În ce sens e luat „non-unul”? Răspund că vorbim *despre unul și multe simultan și despre un unu variat care posedă multiplicitatea adunată într-unul*.⁶¹ Este deci necesar ca un unu de acest fel să fie sau unu prin gen, în vreme ce realitățile sînt speciile sale, sau să fie mai multe genuri decît unul, dar ca toate să se afle sub un singur gen /superior/, sau să fie mai multe genuri, dar ca nici unul să fie subordonat altuia. Ci, în acest caz, fiecare gen le cuprinde /pe genurile/ din el, fie că ele însele sînt genuri inferioare sau specii și sub acestea sînt indivizibilele, și e necesar ca toate acestea să contribuie la o unică natură și ca din toate să existe alcătuirea *Universului inteligibil* pe care îl numim *ceea-ce-este /ceva/*.

Iar dacă lucrurile stau în acest ultim fel, ele nu sînt numai genuri, ci sînt și, totodată, principii ale lui ceea-ce-este /ceva/. Sînt genuri, fiindcă sub ele sînt alte genuri inferioare, apoi specii și indivizibile. Dar ele sînt principii, dacă ceea-ce-este /ceva/ provine în acest sens din mai multe /genuri/ și întregul constă din acestea. Dacă totuși ar fi mai multe componentele din care e alcătuit /întregul/, dar dacă, adunîndu-se întregurile, ele ar constitui totalitatea fără să mai aibă alte /genuri/ sub ele, ele ar fi principii, dar nu ar fi genuri. E ca și cînd cineva ar alcătui universul vizibil din cele

⁶⁰ Platon, *Timaios*, 27d. Armstrong (PA, 6, 112) spune că, probabil, critica lui Plotin privește pe platonicienii stoicizanți.

⁶¹ Unul-multiplu, adică Intelectul.

patru elemente, din foc și cele asemănătoare: ele ar fi principii, dar nu și genuri, afară doar dacă „gen” nu e luat ca un simplu nume.

Așadar, afirmînd noi că unele /realități esențiale/ sînt și genuri și că tot aceleași realități sînt și principii, oare dacă amestecăm laolaltă genurile, pe fiecare împreună cu cele de sub el, amestecîndu-le pe toate între ele alcătuim întregul și facem un amestec din toate? Însă /în acest fel/ fiecare va fi în virtualitate, nu în actualizare, și nici pur nu va fi fiecare!

Însă să lăsăm deoparte genurile și să amestecăm individualele? Ce vor fi atunci genurile în ele însele? Răspund că ele vor fi în ele însele și pure, iar /individualele/ amestecate nu le vor nimici. Și în ce fel /se va întîmpla aceasta/? Dar aceasta, pentru mai tîrziu.

Acum, de vreme ce am convenit că /realitățile inteligibile/ sînt genuri și, în plus, că sînt principiile Ființei și, într-un alt fel, sînt principii și compunere /a Ființei/, mai întîi trebuie spus cîte genuri sînt și cum le distingem între ele și cum /procedăm ca să/ nu le aducem sub un singur gen /superior/, ca și cînd s-ar aduna din întîmplare și ar fi realizat ceva unitar.

Totuși, ar fi mult mai rezonabil *ca ele să fie sub un /gen comun/* sau, dacă ar fi posibil ca toate să fie specii ale lui ceea-ce-este /ceva/ și ca, în continuarea lor, să se afle indivizibilele și nimic altceva în afară, s-ar putea proceda probabil în acest fel.

Însă o astfel de presupunere înseamnă suprimarea /Ființei/: căci nici speciile nu vor fi specii, nici în general multiplele nu vor fi subordonate unui /gen/, ci toate vor fi fi unu, fără ca o altă realitate sau ca altele să existe în afara aceluia unu. Cum ar deveni unul multiplu, încît să genereze specii, dacă nu ar exista nimic altceva alături de el?⁶² Căci nu există în el multiplicitate, dacă nu-l îmbucătățește cineva ca pe o mărime. Dar și astfel cel care îmbucătățește este un altul /decît el/. Iar dacă se va îmbucătăți pe sine sau în general se va diviza /pe sine/, va fi fost divizat înainte de diviziune. Din acest motiv și din multe altele trebuie să ne despărțim de teoria „genului unic” și că nu e cu puțință a numi orice anume am considera sau „ceea-ce-este”, sau „Ființă”. Dar, dacă cineva ar numi /acel lucru oarecare/ „ceea-ce-este /ceva/”, va vorbi despre acela

⁶² La Plotin, numai transcendența absolută a Unuii permite apariția multiplicității.

în chip contextual, precum dacă ar numi Ființa albă. Căci el nu se referă la ceea ce este alb în sine.

3. Afirmăm deci că există mai multe /genuri/ și că nu întîmplător ele sînt mai multe. Așadar, ele provin din Unu. Însă, chiar dacă provin din Unu, fără ca El să fie predicat despre Ființa lor, nimic nu oprește ca fiecare /gen/, deși e de formă similară cu un altul, să fie, în mod distinct, un gen în sine.

Dar oare cauza aceasta, a genurilor provenite, e în afară, fără să fie predicată despre celelalte în esența lor? Răspund că e în afară. Căci *Unul e mai presus*, astfel încît El nu e numărat în rînd cu genurile, dacă din cauza Lui sînt celelalte, care sînt pe picior de egalitate între ele în ceea ce privește faptul de a fi genuri.

Dar cum de El nu e numărat în rînd cu celelalte? Răspund că le cercetăm pe cele-ce-sînt /ceva/, nu pe Ceea ce e mai presus. Acesta este deci astfel.

Dar ce /putem spune/ despre acela numărat în rînd cu celelalte? În cazul lui te-ai putea mira în ce fel este el numărat în rînd cu cele cauzate. Răspund că aceasta e o imposibilitate, dacă el și cu celelalte se află sub un același gen. Dar, dacă este numărat în rînd cu cele pentru care e cauză, ca fiind el genul și celelalte venind în continuarea sa – diferența e dată de cele aflate în continuare în raport cu el, iar dacă el nu e predicat ca gen despre ele și nici un alt gen /nu e predicat/ despre ele – este necesar ca și ele să fie genuri care au sub ele /alte genuri/. Într-adevăr, dacă tu ai generat plimbarea, ea nu ar putea fi sub tine ca gen /al tău/. Și dacă nu ar exista nimic altceva înaintea sa /a plimbării/ ca gen al său, dar ar exista /specii/ după ea, plimbarea ar fi un gen printre genurile existente.

Și, în general, probabil că nici măcar Unul nu trebuie declarat cauză pentru celelalte, ci *ele trebuie considerate ca un fel de părți ale Sale*, ca un fel de elemente ale Sale și /ar trebui afirmat că/ toate sînt o singură natură, divizată după conceptele noastre, dar că ea este *una în toate* printr-o uimitoare putere. Și ea apare multiplă, devine multiplă; iar atunci cînd se pune în mișcare în virtutea naturii sale abundente <πολύχουν>, face ca Unul să nu fie unu. Or, cînd punem în evidență aceste /părți/ ca pe un fel de părți ale Sale, ea ne face să considerăm că fiecare e un unu și să-l numim gen. Noi ignorăm însă că nu am văzut simultan Întregul, ci că, după ce le punem

în evidență una după alta, le unim din nou, fără a putea să le reținem mult timp din graba lor spre ele însele. De aceea, din nou le lăsăm să revină la Întreg și le îngăduim să redevină Unu, mai degrabă să fie Unu.

Însă probabil că lucrurile acestea vor fi mai limpezi, odată ce le vom fi cunoscut pe primele /despre care am vorbit/, anume, dacă vom înțelege câte genuri sînt. Căci astfel vom vedea și în ce fel sînt ele. Însă, de vreme ce e necesar ca vorbitorul să nu facă doar declarații, ci să meargă la conceptul și la înțelegerea spuselor, trebuie procedat astfel:

4. Dacă vrem să privim natura corpului, anume în ce fel este natura corpului însuși în acest Univers, oare, studiind cazul unor părți ale sale, nu /aflăm/ că există mai întîi ceva luat ca substrat al său, în cazul pietrei, de exemplu, apoi că altceva e cantitatea sa – mărimea /pietrei/ – altceva e calitatea, de pildă culoarea? Și în cazul oricărui alt corp nu am spune că există, pe de-o parte, Ființa, pe de altă parte cantitatea, pe de alta calitatea, toate fiind laolaltă, dar divizate de rațiune în trei, iar corpul ar fi *unul-trei*? Iar dacă și mișcarea ar fi prezentă în corp ca inerentă constituției sale, și pe ea am enumera-o în rînd cu celelalte, iar cele patru ar fi unu. Atunci, corpul care e unu a fost desăvîrșit în raport cu unitatea și cu natura sa prin intermediul tuturor /proprietăților/.

În același fel, de vreme ce ne referim la Ființa inteligibilă și genurile și principiile de Acolo, trebuie ca, după ce am înlăturat generația din corpuri, percepția prin intermediul senzației și mărimile – în acest fel sînt separarea și distanțarea reciprocă /a corpurilor/ –, să concepem o ipostază inteligibilă, care *este* cu adevărat și care e în mai mare măsură unitate. În acest caz, sîntem uimiți deoarece unul în acest fel este multiplu și unu. Or, în cazul corpurilor s-a acceptat că același /corp/ este unu și multiplu. Într-adevăr, același corp /se divide/ la infinit, iar culoarea /sa/ este ceva și forma este altceva, deoarece se despart.

Dar, dacă cineva ar concepe un Suflet care e unu, fără dimensiuni, fără mărime, foarte simplu, după cum va apărea intuiției primare a raționamentului, cum ar putea spera să afle din nou acolo o multiplicitate? Așadar, gîndind să încheie acolo, atunci cînd a divizat animalul în corp și Suflet, cînd /a văzut/ corpul ca avînd

multe aspecte, compus și variat, a prins curaj descoperind că Sufletul e simplu, încredințat că se poate opri din drumul /cercetării sale/, deoarece ar fi ajuns la principiu. Să considerăm deci acest Suflet, dat fiind că el ne-a venit primul la îndemână „din locul inteligibil”, după cum dincolo /ne-a venit la îndemână/ corpul – anume /pentru a afla/ în ce fel multiplicitatea e unu, fără ca unitatea să fie compusă din multe /părți/, ci fiind o natură unitară care e multiplicitate. În baza acestui punct, ajuns înțeles și devenit limpede, am afirmat că și adevărul despre genurile din ceea-ce-este /ceva/ va fi evident.

5. Mai întâi, trebuie să ne gândim la faptul că, deoarece corpurile, precum ale animalelor și plantelor, sînt, fiecare din ele, o multiplicitate din culori, figuri, mărimi și forme ale părților și fiecare se află în altă parte, toate provin dintr-o unitate. Sau vor veni din Unul, Unul în absolut toate privințele unu, sau dintr-un unu mai mult unu decît efectul care provine din el, încît este și mai mult existent decît ceea ce s-a născut /de la el/. Căci dimensiunea distanțării față de unu este egală cu dimensiunea distanțării față de ceea-ce-este. Într-adevăr, acela /născut/ provine din unu, dar nu dintr-un Unu, încît să fie cu totul unu sau Unu în sine – căci nu ar fi putut produce o multiplicitate desfăcută – rămîne ca generatul să provină din multiplicitatea-unitate. Iar ceea ce creează e Sufletul. Acesta este multiplicitatea-unitate.

Dar oare multiplicitatea se identifică cu rațiunile formatoare ale celor care se nasc? Oare ea este ceva, iar rațiunile sînt altceva? Sau /Sufletul/ este rațiune formatoare și un „rezumat” al rațiunilor formatoare <κεφάλαιον τῶν λόγων>, iar rațiunile sînt activitatea Sufletului care acționează potrivit cu Ființa sa. Și Ființa este puterea rațiunilor.

Unul acesta /Sufletul/ a fost prezentat astfel ca fiind o multiplicitate, din care el produce /efecte/ asupra altora. Dar ce ar fi dacă el n-ar produce, ci dacă l-am considera /Sufletul/ ca necreator, suindu-ne la partea sa non-creativă? Nu vom găsi și aici numeroase puteri? Desigur, oricine va admite că Sufletul există. Dar oare e același lucru dacă ar spune că o piatră există? Răspund că nu e același lucru. Totuși și acolo, în cazul pietrei, ființarea pentru piatră nu era pur și simplu ființare, ci era esența pietrei. La fel și aici,

faptul de a ființa pentru Suflet posedă esența Sufletului împreună cu ființarea sa.

Oare deci ființarea este ceva, restul e altceva, care completează Ființa Sufletului; pe de o parte, ființarea, iar pe de alta, diferența produce Sufletul? Răspund că Sufletul este ceva care ființează, nu însă în sensul în care /ființează/ omul alb, *ci numai precum o anume Ființă /fără accidente/*. Iar aceasta e totuna cu *a nu avea ceea ce posedă dinafara Ființei*.

6. Însă oare nu posedă /atributele/ dinafara Ființei sale, pentru ca un aspect al /Sufletului/ să fie potrivit cu ființarea, iar un altul în acord cu calitatea? Dar dacă este potrivit cu calitatea și calitatea e exterioară /Ființei/, nu întregul, luat ca Suflet, va fi Ființă, ci va fi /Ființă/ într-o anumită măsură, iar Ființa va fi o parte a Sufletului, și nu întregul /Sufletului/ va fi Ființă.

Apoi ființarea pentru Suflet ce altceva va fi fără celelalte proprietăți decît o piatră? Răspund că această ființare trebuie să fie în interiorul Ființei, precum „un izvor și un principiu”⁶³; *mai degrabă însă toate, cîte sînt Sufletul, /trebuie să fie în interiorul său/*. În consecință, și viața. Și ambele sînt una – ființarea și viața.

Dar oare „sînt una” în acest sens ca o singură rațiune formatoare? Răspund că substratul e unul, dar unu în acest sens în care e din nou două, sau și mai multe, cîte elemente primare formează Sufletul. Ori /Sufletul/ e Ființă și viață, ori are viață. Or, dacă are viață, cel care o are nu e în sine în viață și viața nu se află în Ființa sa. Dar, dacă unul dintre cei doi termeni nu-l are pe celălalt, ambii trebuie declarați a forma o unitate. Sau /Sufletul/ este *unu și multiplu* și cîte se manifestă în unu. Iar /el/ este unit cu sine, dar e multiplu în raport cu celelalte lucruri. Și /este/ un unu care ființează, dar care se face pe sine aceste lucruri multiple în mișcarea sa, pentru a spune astfel. Și este /Sufletul/ un întreg unitar, dar e multiplu, parcă ar încerca să se privească pe sine. E ca și cînd el nu îndură ca ființarea sa să fie una, atunci cînd poate fi toate cîte este. Și contemplația e motivul pentru care el se înfățișează multiplu, pentru ca să gîndească. Căci dacă /Sufletul/ se înfățișează unu, /înseamnă că/ nu *L-a gîndit /pe Unul/, ci este deja Acela*.

⁶³ Platon, *Phaidros*, 245c.

7. Prin urmare, care și câte sînt cele văzute în interiorul /Sufletului/? Deoarece în Suflet aflăm simultan Ființă și viață – și Ființa e acest lucru comun în cazul întregului Suflet, dar și viața e ceva comun, iar viața e în Intellect – dacă adăugăm și Intelectul, și viața acestuia, vom considera un singur gen comun pentru întreaga viață – *mișcarea*. Dar vom considera Ființa și mișcarea care este cea dintîi viață drept două genuri. Căci dacă ele ar fi numai unul, le va separa pe ele în gîndire cel care află că unitatea nu e unitate. Altminteri nu ar fi cu putință să le separe. Vezi că și în alte lucruri, în mod clar, mișcarea și viața sînt separate, dacă nu se află în adevărata ființare, ci în umbra ființării și în ființarea cu numele. După cum în imaginea omului lipsesc multe /în raport cu originalul/ și în special principalul, viața, tot astfel în cele senzoriale ființarea e o umbră a ființării, despărțită de ceea ce e ființare în sens plenar, care era viața în modelul original. Prin urmare, am putut să separăm ființarea de viață și viața de ființare.

Căci există multe specii ale lui ceea-ce-este /ceva/ și un gen; or, mișcarea nu trebuie plasată nici sub ceea-ce-este /ceva/ luat ca gen/, nici peste ceea-ce-este /ceva/, ci împreună cu ceea-ce-este /ceva/, aflîndu-se în el nu ca într-un substrat. Căci ea e o activitate a lui ceea-ce-este /ceva/ și nici unul din cele două nu există fără celălalt decît în concept, și cele două naturi sînt o unitate.

Într-adevăr, ceea-ce-este /ceva/ e în actualizare, nu în virtualitate. Iar dacă le-ai înțelege separat pe fiecare, atunci și mișcarea se va manifesta în ceea-ce-este/ceva/, și ceea-ce-este-/ceva/ în mișcare, de parcă în cazul *unului-ceea-ce-este /ceva/* fiecare îl posedă separat pe celălalt. Totuși gîndirea discursivă afirmă că sînt doi și că fiecare specie e un unu dublu. Dar, mișcarea manifestîndu-se în relație cu ceea-ce-este /ceva/, fără să modifice natura aceluia, ci mai degrabă făcîndu-l desăvîrșit în ființarea sa, dacă veșnic o asemenea natură persistă în a se mișca astfel și dacă cineva nu introduce *starea*, respectivul ar fi mai absurd decît cel care nu i-ar da mișcare. Căci conceptul de stare și gîndirea stării sînt mai la îndemînă în relație cu ceea-ce-este /ceva/ decît conceptul mișcării. Într-adevăr, este Acolo „ceea ce e la fel și identic”⁶⁴ și posedă o singură rațiune.

⁶⁴ Platon, *Sofistul*, 248a.

Fie așadar starea un gen care e diferit de mișcare, dat fiind că ar părea contrar.

Iar că /starea/ e diferită de ceea-ce-este, e limpede în multe moduri, dar și fiindcă, dacă /starea/ ar fi identică cu ceea-ce-este /ceva/, ea nu ar putea fi identică cu ceea-ce-este /ceva/ în mai mare măsură decît ar putea mișcarea. Într-adevăr, de ce starea e identică cu ceea-ce-este, iar mișcarea – nu, deși ea e o viață și o activitate a sa și a ființării înseși? Dar, după cum am separat mișcarea de ceea-ce-este /ceva/ ca fiind identică și non-identică cu el și ne-am referit la ambele ca la două și iarăși ca la unul, în același fel vom separa și starea de ceea-ce-este și iarăși nu o vom separa, separînd-o cu mintea atît cît să stabilim un alt gen al realităților. Altminteri, dacă am strînge cu totul într-o unitate starea și ceea-ce-este /ceva/, afirmînd că ele nu diferă deloc, dacă ceea-ce-este e tratat la fel cu mișcarea, vom aduce la identitate starea și mișcarea prin mijlocirea lui ceea-ce-este /ceva/, iar *mișcarea și starea vor fi pentru noi un singur lucru*.

8. Însă trebuie presupuse aceste trei /genuri/, dacă Intellectul le gîndește pe fiecare separat. Dar le gîndește și le consideră simultan, dacă le gîndește, și /cele trei/ *sînt*, dacă sînt gîndite. Într-adevăr, pentru realitățile la care ființarea e împreună cu Materia ființarea nu se află în Intelect. Dar cele care sînt imateriale, dacă au fost gîndite, ființarea pentru ele aceasta este.

Privește Intellectul care e pur și privește spre el, cercetîndu-l atent, fără să te uiți cu acești ochi. Vezi vatra Ființei și o lumină ne-adormită în el și felul în care stă în repaos în sine și cum se desface, laolaltă fiind, și /vezi/ viața stînd locului și gîndirea care nu acționează înspre ceea ce urmează, ci înspre ceea ce e deja, mai curînd „ceea ce e deja și e deja etern” și spre ceea ce e prezent etern, și el e ca cineva care se gîndește în sine și nu în afară.

Așadar, activitatea se află în gîndire și mișcare, iar în faptul /de a se gîndi/ pe sine se află Ființa și ceea-ce-este /ceva/. Căci fiind, el gîndește și /se gîndește/ pe sine ca fiind și /se gîndește/ la ceea ce este pe care parcă s-ar întemeia. Căci activitatea îndreptată spre sine nu e Ființă, dar sînt ceea-ce-este /ceva/ direcția și originea /activității/. Într-adevăr, ceea ce e privit e ceea-ce-este /ceva/, nu privirea. Desigur posedă și privirea ființare, deoarece sînt ceea-ce-este

/ceva/ originea și direcția /sa/. Fiind /Intellectul/ în actualizare (activitate), nu în virtualitate, le unește iarăși pe cele două și nu le desparte, și se face pe sine acela și îl face pe acela să fie el însuși. Fiind lucrul cel mai stabil dintre toate și la care se află celelalte, /Intellectul/ a constituit starea și o posedă ca pe ceva neadăugat, ci din el însuși și în el însuși. Starea este și locul unde se oprește gândirea, deși ea nu a început, și de unde se pune în mișcare starea, deși ea nu s-a pus în mișcare. Căci mișcarea nu provine din mișcare și nu se îndreaptă spre mișcare. Apoi Forma aflată în stare este limita Intellectului, iar Intellectul este mișcarea /Formei/.

În concluzie, *toate sînt ceea-ce-este /ceva/, mișcare și stare; ele sînt genuri care străbat totul*; și fiecare dintre realitățile ulterioare e ceea-ce-este /ceva/, o stare și o mișcare anume. Le vede cineva pe acestea trei, după ce a căpătat intuiția naturii a ceea-ce-este /ceva/, văzînd ceea-ce-este /ceva/ cu ceea-ce-este la sine, iar pe celelalte /văzîndu-le/ cu celelalte /din sine/ – mișcarea din /Intellect/ cu cea din sine, starea din Intellect cu aceea din sine, punîndu-le în armonie pe unele cu celelalte, care au ajuns împreună și, cum ar veni, confundate. Le amestecă fără să le distingă, dar puțin le distinge, cum ar veni; le ține și le deosebește, văzînd ceea-ce-este, stare și mișcare – trei acestea și fiecare una. Oare nu le declară diferite una de cealaltă și le desparte prin alteritate, oare nu vede alteritatea în ceea-ce-este, considerînd trei și pe fiecare unul, și iarăși pe acestea /le aduce/ la unu și în unu și toate sînt una, aducîndu-le din nou în identic și privind identitatea, oare nu o vede apărînd și existînd?

Așadar, oare nu e necesar la acele trei genuri să fie adăugate acestea două – *identicul și altul*, în_cît toate genurile să ajungă să fie cinci pentru toate lucrurile, dîndu-le pe acestea existențelor care vin după ele – *faptul de a fi altele și identice*.⁶⁵ Și fiecare existență e ceva identic și ceva diferit. Căci în mod absolut identicul și altul, fără „ceva” s-ar afla în gen. Ele sînt *primele genuri*, fiindcă pe nici unul nu-l vei predica în esența lor. Desigur, pe ceea-ce-este /ceva/ îl vei predica despre ele, căci ele sînt /ceva/, dar nu ca pe un gen. Într-adevăr, ceea-ce-este /ceva/ nu e un *ceva* /individual/ care să existe. Nu-l vei predica /pe ceea-ce-este ca gen/ nici despre mișcare și stare. Căci ele nu sînt specii ale lui ceea-ce-este /ceva/. Unele

⁶⁵ *Ibidem*, 254 d-e.

/realități/ sînt precum specii ale lui ceea-ce-este, altele participă la el. Și nici ceea-ce-este nu participă la ele ca la genuri ale sale, fiindcă ele nu s-au ridicat peste el și nici nu sînt anterioare lui ceea-ce-este.

9. Că acestea sînt *genuri prime*, s-ar putea afirma cu siguranță din aceste spuse, probabil că și din altele. Dar cum s-ar putea doborîndi convingerea că *numai* acestea sînt /primele genuri/ și că nu mai sînt și altele în plus?⁶⁶ Din ce cauză nu sînt și cantitatea, calitatea, relația și celelalte /categorii/, pe care alți filozofi le-au enumerat?

Iar Unul, dacă vorbim despre Unul desăvîrșit, căruia nimic altceva nu i se adaugă, nici Suflet, nici Intellect, nimic orice ar fi, Acesta nu ar putea fi predicat despre nimic, astfel că El nu e gen. Însă dacă vorbim despre /unul/ care se adaugă lui ceea-ce-este /ceva/, în care caz spunem că „unul este“, acesta nu este un unu primordial.

În plus, fiind nediferențiat de sine, cum ar putea /Unul/ produce specii? Iar dacă nu /ar putea produce specii/, nu e gen. În ce chip L-ai putea diviza? Căci divizîndu-L, îl vei face multiplu. Încît Unul însuși va fi multiplu și se va nimici pe Sine, dacă ar voi să fie gen.

Apoi, Îl vei adăuga ceva, dacă Îl vei diviza în specii. Într-adevăr, nu ar putea exista diferențe în Unu, așa cum sînt /diferențe/ ale Ființei. Intellectul acceptă că există diferențe ale celui-ce-este /ceva/, dar în ce fel /vor exista diferențe/ ale Unului?

Apoi, de fiecare dată cînd, odată cu diferența, îl consideri pe doi, Îl suprimi pe Unu, de vreme ce pretutindeni adăugarea unei unități face să dispară cantitatea anterioară.

Iar dacă cineva ar spune că unul asociat lui ceea-ce-este /ceva/ și unul asociat mișcării și celorlalte/genuri/ e comun, făcîndu-i pe ceea-ce-este /ceva/ și unul să fie identici, atunci, în temeiul argumentului prin care el nu a făcut pe ceea-ce-este /ceva/ genul comun al celorlalte, *fiindcă ele nu sînt ceva ce este în sine*, ci sînt într-un alt fel, în temeiul aceluiași /argument/ nici unul nu va fi comun pentru /restul genurilor/, ci într-un caz el va fi primordial, în alte cazuri – diferit. Iar dacă ar spune că nu-l face /pe unu un gen/ al tuturor

⁶⁶ În fapt, Platon nu afirmă clar că numai acestea cinci sînt prime.

celorlalte, ci numai un /gen/ în sine, așa cum sînt și celelalte, în cazul cînd pentru el unul și ceea-ce-este /ceva/ sînt identice, deja ceea-ce-este /ceva/ fiind numărat /ca gen/, el va introduce un nume /fără conținut/ în rîndul genurilor. Iar dacă și unul și celălalt sînt un /unu/, el are în vedere o anume natură; or, dacă adaugă „un anume”, are în vedere „un anume” unu; dar dacă nu are în vedere nici un anume unu, se referă din nou la Acela care nu e predicatul nimănui. Dar dacă /unul/ e /văzut/ unit cu ceea-ce-este /ceva/, am spus că atunci nu se are în vedere Unul primordial.

Dar ce oprește ca acesta /cel unit cu ceea-ce-este ceva/ să fie primordial, fiind exclus Unul acela, cel cu totul unu? Căci noi spunem că ceea-ce-este /ceva/ este /ceva/ după Acela și că în mod primordial este ceea-ce-este /ceva/. Răspund că ceea ce este înaintea sa /a acestui ceea-ce-este/ nu e ceea-ce-este /ceva/; altminteri, dacă ar fi, acesta /despre care vorbim/ nu ar fi primordial realitate. /E vorba însă despre/ Unul său aflat înaintea lui.

Apoi, fiind separat prin gîndire /unul/ de ceea-ce-este /ceva/, el nu are diferențe.

Apoi, dacă /unul/ se află în ceea-ce-este /ceva/ ca într-un gen/, dacă există consecințe ale sale, sînt consecințe ale tuturor /realităților/ și e ulterior.

Căci genul este anterior. Dacă este simultan /cu ceea-ce-este/, consecințele sînt și ale tuturor. Dar genul nu este simultan /cu consecințele sale/. Iar dacă e anterior, /unul/ este un principiu și numai al lui /ceea-ce-este/. Iar dacă e principiul său, nu e genul său. Iar dacă nu e genul său, nu e nici genul celorlalte. Altfel ar trebui ca și ceea-ce-este /ceva/ să fie /gen/ și pentru toate celelalte!

În general se pare că unul din ceea-ce-este /ceva/, apropiindu-se de Unu și, ca să spunem așa, „căzînd peste” ceea-ce-este /ceva/ – o parte a lui ceea-ce-este /ceva/ fiind *unu*, e îndreptată spre Acela, o altă parte a lui ceea-ce-este /ceva/ vine după Acela, parte prin care el poate să fie și multiplu – /unul din ceea-ce-este ceva/ rămîne unu și nu vrea să se dividă și nici să fie un gen.

10. În ce fel deci fiecare /specie/ aparținînd lui ceea-ce-este /ceva/ e una? Răspund că prin faptul că *un unu particular nu e unu* – căci el ar fi deja o multiplicitate prin faptul că e un unu particular – ci fiecare specie este unu *în mod omonim*. Căci specia este multiplicitate,

încît „unu” aici este luat ca în cazul unității unei armate sau unui cor. Prin urmare unul de Acolo nu e în ele, astfel încît unul nu e comun și nici n-a fost privit ca fiind identic în ceea-ce-este /ceva/ și în cele ce sînt ceva în mod particular. *De unde rezultă că unul nu e gen.* Într-adevăr, orice gen despre care se predică în mod autentic unul ca gen nu mai este și opușii săi /atribuiți ca predicate/. Or, oricărui ceea-ce-este /ceva/, căruia îi revin drept predicate unu și opușii, /unul/ nu-i va reveni ca gen. Rezultă că /unul/ nu va fi predicat ca gen nici despre primele genuri, de vreme ce unu nu e mai mult unu decît multiplu și nici unul din celelalte genuri nu este în acest fel unu, încît să nu fie și multiplu, nici nu va fi predicat despre celelalte realități posterioare, ce sînt cu totul multiple. Însă în general *nici un gen nu e unu*, astfel încît, dacă unul e gen, va nimici faptul de a fi unu. Și nici „unu nu e număr”⁶⁷. Dar va fi număr, dacă devine gen.

În plus, unu e unu ca număr. Dar dacă va fi unu ca gen, nu va fi unu în sensul principal al cuvîntului.

Apoi, după cum la numere unu nu este predicat ca gen despre ele, ci se spune că este immanent lor, dar nu este un gen, la fel, nici dacă unu se află printre realități, el nu ar putea fi gen nici al lui ceea-ce-este /ceva/, nici al celorlalte /genuri supreme/, nici al tuturor.

Apoi, după cum *simplul ar fi principiul non-simplului*, și totuși nu ca gen al acestuia – căci non-simplul ar fi simplu – la fel și în cazul unului: dacă unul e principiu, nu va fi genul celor de după el. Nu va fi /gen/ deci nici al lui ceea-ce-este, nici al celorlalte /genuri/. Dar dacă va fi, /va fi genul/ „unurilor” particulare, precum dacă cineva ar socoti potrivit să separe unul de Ființă. Va fi așadar /genul/ unor „ceva-uri” anumite. Într-adevăr, după cum ceea-ce-este /ceva/ nu e un gen universal, ci e /gen/ numai al speciilor de „ceea-ce-este /ceva/”, tot astfel și unul va fi genul speciilor particulare de „unu”.

Care este, deci, diferența unuia față de altul în măsura în care e unu, după cum este diferența unui ceea-ce-este /particular/ în raport cu un altul? Or, dacă /realitatea/ se împarte după ceea-ce-este /ceva/ și Ființă și dacă ceea-ce-este /ceva/, datorită împărțirii și

⁶⁷ Aristotel, *Metafizica*, XIV, 1, 1088a. Era un principiu al matematicii antice că unu nu e număr, ci „măsura numerelor”.

datorită faptului că e privit ca fiind același în multe /specii/, este gen, din ce pricină unul, apărînd în tot atîtea feluri în cîte apare Ființa și împărțit fiind în mod egal /ca și Ființa/, nu ar putea fi gen? Răspund mai întîi că nu este necesar, dacă ceva este inerent unei mulțimi, să fie gen nici al celor cărora le e inerent, nici al altora. Și în general, nu e deloc necesar, dacă ceva e comun, să fie gen. Astfel, punctul e inerent liniilor, dar nu e nici genul lor, nici, în general, nu e gen. Și nici, după cum s-a spus, unul aflat în numere /nu e gen/ nici al numerelor, nici al altora. Trebuie ca ceea ce e comun și unu în multiple să se folosească și de diferențele proprii, ca să producă specii, și anume în esență. Dar care ar putea fi diferențele unului, sau ce fel de specii generează el? Iar dacă produce aceleași specii care există și în relație cu ceea-ce-este /ceva/, ar fi identic cu ceea-ce-este /ceva/, și, doar numele fiind altul, e suficient „ceea-ce-este /ceva/”.⁶⁸

11. Trebuie însă cercetat în ce fel unul se află în ceea-ce-este /ceva/, în ce fel este așa-numita diviziune și în general diviziunea genurilor și dacă e aceeași, sau o alta fiecare în parte.

Mai întîi, așadar, în ce sens, în general, fiecare lucru, oricare ar fi, este numit „unu” și este /unu/? *Apoi trebuie să vedem dacă în același fel vorbim în legătură cu unu-ceea-ce-este /ceva/ și în legătură Unul de Acolo.*

Unul *nu este același* pentru toate lucrurile. Căci nu este în același sens /unu/ pentru obiectele sensibile și pentru cele inteligibile – desigur că nici ceea-ce-este ceva /nu e în același sens/ – nici pentru obiectele sensibile unele în raport cu celelalte, /unul nu este luat/ în același sens. Într-adevăr, nu e același unu într-un cor, într-o armată, într-o navă și într-o casă, și nici în acestea și într-un corp continuu. Și totuși, toate imită același /unu/, dar se întîmplă ca unele să-l imite de departe, altele /îl imită/ mai mult, și unu se află deja în chip mai adevărat în Intellect. Căci Sufletul este unu, și încă mai mult Intellectul este unu, și ceea-ce-este e unu.

Dar oare, numind în fiecare realitate propriul său ceea-ce-este /ceva/, numim unul și în ce fel stau lucrurile cu ceea-ce-este, tot așa stau și cu unu? Răspund că aceasta se întîmplă, nu totuși în

⁶⁸ Aristotel, *Metafizica*, IV, 2.

măsura în care e vorba despre ceea-ce-este /ceva/, în aceeași măsură e vorba și despre unu, *ci este posibil să existe mai puțin unu (unitate), fără să existe mai puțin ceea-ce-este (realitate)*. Căci o armată sau un cor nu au mai puțin ceea-ce-este /ceva/ (realitate) decât o casă, dar totuși au mai puțină unitate. Se pare, așadar, că unul din fiecare lucru privește mai mult spre bine și că, în măsura în care are parte de bine, în aceeași măsură este și o unitate, și că mai multul și mai puținul din „unu” constă în aceasta. Căci fiecare vrea, *nu pur și simplu să fie, ci să fie laolaltă cu binele*.

De aceea și cele care nu sînt unu se grăbesc, pe cît pot, să devină unu, unele prin natură, mergînd prin propria natură spre un scop identic, vor să se unească cu sine. Căci ele nu se grăbesc să se despartă unele de altele, ci se grăbesc unele către altele și către sine. Și toate Sufletele ar dori să meargă spre Unu după /ce-și au/ Ființa lor. *Iar Unul e în ambele direcții: și ca origine, și ca finalitate*. Căci se pornește de la Unu și se tinde spre Unu.⁶⁹ Astfel este și Binele. Într-adevăr, nu s-ar fi constituit nimic printre realități și, constituit fiind, nu ar fi rezistat, dacă nu s-ar sili spre Unu. Astfel sînt lucrurile naturale.

În privința produselor din arte, fiecare artă îndreaptă fiecare lucru spre /unitate/, pe cît poate și cum poate. Iar ceea-ce-este /ceva/ se atinge de Unu cel mai mult dintre toate, căci e aproape.

De unde rezultă că celelalte lucruri sînt desemnate numai cu numele care le desemnează, de exemplu „om”. Căci, dacă uneori am spune „un /om/”, vorbim în raport cu „doi” /oameni/. Iar dacă în alt sens spunem „unu”, îl spunem adăugîndu-l, începînd de la el însuși. În cazul lui ceea-ce-este /ceva/ enunțăm acest unu- ceea-ce-este în întregul său și îl socotim unu, arătînd comuniunea sa puternică cu Binele. Ajunge așadar Unul și în /ceea-ce-este ceva/ ca principiu și ca finalitate, nu totuși în același mod /pretutindeni/, ci altfel, încît și anteriorul, și posteriorul /se află/ chiar și în unu.

Ce este deci unul din el /din ceea-ce-este ceva/? Oare nu e la fel în toate părțile și nu e privit ca fiind comun /lor/? Răspund mai întîi că punctul e comun în linii, dar nu e genul liniilor. Iar în numere unul acesta este, pesemne, comun și totuși nu e gen.

⁶⁹ Ceea ce se va numi, în neoplatonismul mai tîrziu „procesia” și „reîntoarcerea”.

Căci nu e identic Unul care e la sine unu cu /unul/ din unitate, dualitate și celelalte numere. Apoi, și în ceea-ce-este /ceva/, nu împiedică nimic ca unele realități să fie la început, altele să fie ulterioare, unele să fie simple și altele compuse. Or, chiar dacă unul din toate /speciile/ lui ceea-ce-este /ceva/ este identic, deoarece nu există diferență a lui, el nu produce specii. Iar dacă nu produce specii, el nu poate fi gen.

12. Acestea stau astfel. Dar în ce fel se regăsește binele pentru numere în faptul că fiecare este unul, deși ele sînt neînsuflețite? Răspund că acest lucru e comun și pentru celelalte lucruri neînsuflețite. Iar dacă cineva ar spune că numerele nu au de fapt deloc ființare, /răspund/ că noi am vorbit despre realități, în măsura în care fiecare este una.

Dar dacă s-ar cerceta în ce fel punctul are parte de bine, dacă se va spune că e în sine și că e neînsuflețit, se va căuta același lucru care se caută și în cazul celorlalte lucruri asemănătoare. Dacă /punctul/ se află în altele, de exemplu în cerc, acesta e binele /punctului/ – el tinde spre el și se grăbește pe cît poate într-Acolo prin intermediul cercului.

Dar în ce fel acestea sînt genuri? Oare fiecare /gen/ e îmbucătățit? Răspund că genul este întreg în fiecare /particular/. Și în fel el mai e unu? Răspund că unul în gen e ca un întreg în multiplitate. Dar oare /unul în gen/ este numai în cele care participă /la el/? Nu, ci e deopotrivă în sine, și în cele care participă /la el/. Dar probabil că va deveni mai limpede în cele ce urmează.

13. Acum, întrebarea este pentru ce nici cantitatea, nici calitatea nu se află printre genurile prime? Cantitatea nu e /gen/ prim laolaltă cu celelalte, *fiindcă acelea sînt laolaltă, simultane cu ceea-ce-este /ceva/*. Într-adevăr, mișcarea e laolaltă cu ceea-ce-este /ceva/, fiind activitate și viață a lui ceea-ce-este /ceva/. Iar starea intră în Ființa însăși. Mai degrabă ființarea era unită cu aceste /genuri/, /ce sînt/ altele și identice, astfel încît și acestea – identicul și altul – să fie cuprinse cu vederea laolaltă.

Numărul însă e posterior și acelor /genuri/, și sieși, iar condiția de a fi posterior vine de la anterior. *Numerele sînt în continuitate*

unele cu altele, iar cele posterioare sînt imanente în cele anterioare, astfel încît /numerele/ nu ar putea fi numărate printre primele genuri.

Trebuie însă cercetat dacă în general /cantitatea/ e gen. Or, mărimea este încă mai mult posterioară și ceva compus. Căci există un număr în lucrul individual, iar o linie presupune două /puncte/, iar o suprafață – trei. Dacă, așadar, mărimea continuă posedă cantitatea din partea numărului, în condițiile în care numărul nu este gen, în ce fel ar putea fi /mărimea un gen/? Pe de altă parte în mărimi se află anteriorul și posteriorul. Dar, dacă esența cantității e comună pentru ambele, trebuie înțeles ce este aceasta și cei care au aflat trebuie să considere că genul /cantității/ se află printre cele posterioare, nu printre primele realități. Iar dacă genul /cantității/ nu este printre primele realități, la care dintre primele realități trebuie el redus, sau la care dintre realitățile care se reduc la primele?

E limpede, așadar, probabil că natura cantitativului arată cît de mare e ceva și măsoară cantitatea fiecărui lucru și că ea e ceva de o anumită dimensiune. Dar dacă „atît de mare”-le e comun numărului și mărimii, fie că numărul e primar și cantitatea provine de la el, fie în general numărul constă din amestecul dintre mișcare și stare, în vreme ce mărimea e o mișcare anume, fie că provine din mișcare; *atunci cînd mișcarea avansează spre indefinit, starea produce monada în momentul opririi în loc a ceea ce avansează.* Însă despre nașterea numărului și a mărimii, ori mai curînd despre existența și conceptul lor trebuie cercetat mai tîrziu. Căci probabil că numărul se află în primele genuri, în timp ce mărimea e posterioară, constînd într-o compunere. Dar despre acestea mai tîrziu, după cum am spus.

14. În legătură cu calitatea, din ce pricină aceasta nu se află printre primele genuri? Răspund că și calitatea este posterioară și vine după Ființă. [Trebuie ca Ființa primă, însoțindu-le, să le posede pe acestea, totuși să nu-și capete constituirea din calitate și cantitate și nici să se completeze cu acestea. Altminteri, ea ar fi posterioară calității și cantității.]⁷⁰ În Ființele compuse și alcătuite din multe părți, în care numerele și cantitățile au produs modificarea lor, ar putea exista și calități și va fi văzut în ele ceva comun.

⁷⁰ Pasaj considerat de HS2 o glosă a lui Simplicius. La fel și mai jos.

Dar în primele genuri nu trebuie făcută diviziunea în /proprietăți/ simple și compuse, ci în entități simple și /proprietăți/ care completează Ființa, nu o anume Ființă. [Nu e pesemne nimic absurd în a completa o anume Ființă și din calitate, deoarece /Ființa particulară/ posedă Ființa înaintea calității, pe de altă parte, calitatea determinată vine din afară, iar Ființa însăși posedă ceea ce posedă în mod substanțial.]

Însă în altă parte am considerat că proprietățile care completează Ființa *sînt calități doar cu numele (omonime)*, dar că *sînt calități autentice* cele venite din afară în urma Ființei, că unele /proprietăți/ aflate în Ființe sînt actualizările /Ființelor/, altele – venite după ele – sînt afectări. Acum însă spunem că /proprietățile care aparțin unei anume Ființe/ nu sînt deloc completări ale Ființei. Căci nici un adaos de Ființă la Ființă nu-i sosește Omului ca om. Ci Ființa /în acest caz/ există sus, înainte de a veni spre diferențiere, după cum și Animalul, înainte de a ajunge la „rațional”.

15. În ce fel deci cele patru genuri completează Ființa, fără însă să producă o Ființă calificată, și nici o Ființă anume? S-a spus că ceea-ce-este /ceva/ e primordial și e limpede că mișcarea, starea, diferitul și identicul nu ar putea fi altceva. Și e probabil că mișcarea însăși nu produce calitatea, dar lucrul fiind spus mai bine, va deveni mai clar.

Dacă mișcarea e activitatea (actualizarea) /Ființei/ și dacă ceea-ce-este /ceva/ și în general primele genuri sînt în actualizare, mișcarea nu ar putea fi ceva accidental, ci, fiind actualizare, nu s-ar mai putea spune că ea completează ceea-ce-este în actualizare, ci /ar trebui spus că/ ea însăși /e Ființă/. Astfel încît ea nu merge în ceva posterior, nici într-o calitate, ci e rînduită în simultaneitate /cu ceea-ce-este/. *Nu există mai întîi ceea-ce-este /ceva/, apoi el e pus în mișcare, nici nu există /mai întîi/ ceea ce este, apoi el stă.* Iar starea nu e o afectare /a lui ceea-ce-este/. Iar identicul și diferitul nu sînt posterioare /Ființei/, fiindcă ea nu a devenit mai tîrziu multiplicitate, ci era ceea ce esențialmente era – *unu-multiplu*. Iar dacă ea e multiplicitate, este și diferitul, iar dacă este unul-multiplu, este și identicul. Acestea ajung pentru Ființă.

Dar dacă ea urmează să avanseze spre cele de jos, atunci apar alte /proprietăți/, care nu mai produc Ființa, ci produc o *Ființă calificată și cuantificată*; să ia naștere genurile care nu sînt prime!

16. Cum ar putea exista printre primele genuri categoria „relației”, care seamănă cu o derivație? Căci relaționarea e a diferitului față de diferit și nu față de sine.

„Unde” și „cînd” se află și mai departe /de primele genuri/: „Unde” înseamnă că ceva e în altceva, încît sînt două /realități/. Dar genul trebuie să fie unul, nu o sinteză.

Și nici loc nu există Acolo: acum argumentăm despre realitățile autentice. Și trebuie cercetat dacă Acolo e timp, dar, mai curînd, probabil că nu. Iar dacă există măsură și nu pur și simplu măsură, ci „măsură a mișcării”⁷¹, sînt două, întregul e compus și posterior mișcării, încît /măsura/ nu stă pe același nivel de diviziune /în genuri/ cu mișcarea.

Iar „a face” și „a fi afectat” se află în mișcare, asta dacă Acolo se află „a fi afectat”. Și „a face” constă din două elemente, la fel și „a fi afectat”. Prin urmare, nici unul dintre ele nu e ceva simplu. Și „a avea” formează o dualitate, iar „a fi într-o poziție” e *ceva* în *altceva* în *acest fel*, astfel încît acum sînt trei elemente.

17. Dar de ce Frumosul, Binele și virtuțile nu se regăsesc printre primele genuri – sau știința, intelectul? Răspund că Binele – dacă ne referim la primul /Bine/, anume ceea ce numim „natura Bine-lui”, căruia nu-i poate reveni nici un predicat, însă noi nu putem altfel să o indicăm și de aceea vorbim astfel – *Binele nu ar putea fi genul nici unui lucru*. Căci El nu poate fi predicatul celorlalte lucruri, altminteri ar putea fi /Binele/ lucrurile cărora Acela le este predicat, numite, fiecare în parte, „Bine”. El este anterior Ființei și nu în Ființă.

Dar dacă „binele” e luat ca o calitate, în general calitatea nu se află printre genurile /prime/. Dar ce, natura lui ceea-ce-este /ceva/ nu e bună? Răspund mai întîi că /e bună/ în alt mod și nu în acel mod în care /e bun/ Primul. Apoi /ceea-ce-este ceva/ e bun nu ca o calitate, ci /binele/ se află în el. Însă am afirmat că și celelalte genuri sînt în el și că e gen, deoarece fiecare era ceva comun și era văzut în multe lucruri. Or, dacă și Binele este văzut în fiecare parte a Ființei sau a lui ceea-ce-este /ceva/, sau în majoritatea lucrurilor, atunci din ce pricină nu e El gen și aflat printre primele genuri?

⁷¹ Doctrina aristotelică din *Fizica*, IV.

Răspund că El nu e identic în toate părțile, ci se află /în ele/ în mod primordial, în mod secundar și în mod terțiar. Asta se întâmplă sau fiindcă un /bine/ vine de la alt /bine/ – binele posterior de la binele anterior – sau fiindcă toate provin de la Unul transcendent, dar fiecare participă /la El/ în mod diferit potrivit cu natura sa.

Iar dacă cineva vrea să-L considere gen, El devine posterior /Ființei/. Căci faptul de a fi bun e posterior Ființei și esenței lucrului, chiar dacă /binele/ ar fi mereu laolaltă cu /Ființa/; dar acele /genuri/ aparțineau lui *ceea-ce-este ca fiind* și /completau/ Ființa. De aici avem și expresia „mai presus de ceea-ce-este /ceva/”⁷², *deoarece ceea-ce-este și Ființa nu pot să nu fie multiple*, și e necesar ca /ceea-ce-este ceva/ să le posede aceste /genuri/, fiind numărate ele ca genuri, și ca el să fie *unul-multiplu*.

Dacă așadar există *binele-unul din ceea-ce-este /ceva/* – să nu ne temem să spunem că activitatea sa cea conformă naturii îndreptată spre Unu este binele său, pentru ca de Acolo el să capete *forma Binelui* – binele va fi actualizarea acestuia îndreptată spre Bine. Aceasta este însă viața sa, aceasta îi e mișcarea, care deja e unul dintre genuri.

18. În legătură cu Frumosul, dacă Acela e prima Frumusețe, s-ar putea spune lucruri similare și identice cu cele referitoare la Bine. Iar dacă Cel ce este deasupra Ideii parcă strălucește, /vom arăta/ că Frumosul nu e identic în toate și că faptul de a străluci e posterior. Iar dacă Frumosul nu e altceva decât Ființa însăși, el este declarat a exista în Ființă. Și dacă el există în raport cu noi, cei care îl vedem, deoarece produce acest afect, această activitate este mișcare. Iar dacă activitatea e îndreptată spre Acela, /e tot/ mișcare.

Pe de altă parte, *știința este automișcare*, fiind o privire a lui ceea-ce-este /ceva/ și o activitate, dar nu o condiție obișnuită. Astfel încât și ea e plasată sub /genul/ mișcării, iar, dacă vrei, sub /genul/ stării, sau sub ambele. Dar, dacă e sub ambele, e luată ca un compus. Dacă e compus, compusul e posterior /celor simple/.

Iar Intelectul fiind în gândire și compus din toate, *nu este unul dintre genuri*. Și el este Intelectul adevărat, fiind laolaltă cu toate,

⁷² Platon, *Republica*, 509b.

și încă toate realitățile; dar ceea-ce-este /ceva/ pur și simplu și numai atît, fiind luat ca gen, este un element al său.

Cît despre dreptatea și cumpătarea și, în general, virtutea sînt toate anumite activități ale Intellectului, astfel încît ele nu se află printre primele /genuri/, sînt posterioare genului și sînt specii.⁷³

19. Fiind genuri acestea patru⁷⁴ și fiind ele prime, oare fiecare luat în sine produce specii? De exemplu, ceea-ce-este /ceva/ ar putea fi divizat în sine fără celelalte? Nu ar putea, deoarece trebuie să ia diferențele din afara genului și ele sînt diferențele lui *ceea-ce-este ca fiind*, însă ceea-ce-este /ceva/ nu constă în diferențe. Dar de unde va avea diferențele? Nu le va lua desigur de la non-realități. Iar dacă le va lua de la realități și dacă există celelalte trei genuri rămase, e clar că le va lua de la acestea și /le va avea/ împreună cu acestea care îi vin adăugate, fiind sosite împreună cu el și simultan cu el. Însă ajungînd simultan cu el, ele au făcut ceea ce provine din toate.

Dar cum de sînt celelalte /realități/ sosite după cel care este din toate? Și în ce fel, fiind toate genuri, ele creează specii? În ce fel mișcarea /creează speciile/ mișcării și starea /speciile stării/ și celelalte /la fel/? Însă trebuie avut grijă și de lucrul următor, anume să nu dispară fiecare /gen/ în specii, și nici, de asemenea, să nu fie predicat numai ca văzut în ele, *ci să fie la acestea și simultan în sine, să fie amestecat, dar și pur și neamestecat, și, contribuind la Ființă, să nu se distrugă altfel pe sine*. Despre acestea trebuie cercetat.

Deoarece am afirmat că ceea ce e alcătuit din toate realitățile e, fiecare în parte, intelect, dar pentru că stabilim că ceea-ce-este /ceva/ și Ființa sînt Intellect înaintea tuturor luate ca specii și ca părți, afirmăm că Intellectul este posterior. Să facem atunci această dificultate folositoare în vederea cercetării și folosindu-ne ca de un exemplu, să pășim la cunoașterea celor spuse.

20. Să acceptăm, prin urmare, că Intellectul nu are nici un contact cu lucrurile particulare și că nici nu e activ în legătură cu oricare din ele, pentru ca să nu devină un anume intelect /particular/, la

⁷³ Text incert. Am adoptat lecțiunea H-S2.

⁷⁴ Probabil, Mișcarea, Starea, Identical și Altul. Ceea-ce-este /ceva/ – Ființa – este numărat separat.

fel precum știința /e/ înaintea speciilor particulare, iar știința specială este înaintea părților din ea. Căci orice /știință/ nu e nici una dintre toate /cunoașterile/ parțiale, fiind ea posibilitatea tuturor; *însă fiecare cunoaștere particulară este în actualizare acel lucru /care este efectiv/, în vreme ce, în posibilitate, ea este toate părțile; și la fel este în privința universalului. Unele /științe/ sînt specifice – cele care se află în știința întregă în posibilitate – ele, concepînd ceea ce este specific, sînt totuși știința întregă în posibilitate. Căci știința întregă este predicată /despre obiectele ei/, nu o parte a întregii științe. Aceasta /cea întregă/ trebuie să fie în sine intactă.*

În acest chip trebuie spus că Intelectul universal există, într-un fel, înaintea /intelectelor/ particulare care sînt în actualizare, dar, în alt fel, /el este/ intelectele particulare, care, fiind parțiale, se umplu din toate; dar Intelectul care e peste toate se dăruiește tuturor, este virtualitatea lor și posedă în universal /intelectele particulare/. Și, reciproc, acelea în însăși parțialitatea lor posedă /Intelectul/ universal, așa după cum știința particulară posedă știința /universală/.

Însă există și marele Intelect /universal/ în sine, dar și fiecare intelect particular care se află în el însuși; iar intelectele particulare sînt cuprinse de cel total și cel total de cele parțiale. Și fiecare intelect parțial e în sine și în altul, și acela /universal/ e în sine și în cele particulare. Dar toate /intelectele/ sînt în acela /universal/ care, în virtualitate, e în sine și care, *în actualizare, este toate intelectele particulare/ simultan*, dar în virtualitate e fiecare lucru (intelect) separat. Invers, intelectele particulare sînt în actualizare ceea ce ele sînt, *în timp ce în virtualitate sînt întregul*. În măsură în care /intelectele/ sînt ceea ce se spune despre ele că sînt, sînt ceea ce se spune că sînt în actualizare. Dar în măsura în care /ele/ sînt în gen, sînt Intelectul /universal/ în virtualitate. Invers, în măsura în care /el/ e gen, el este virtualitatea tuturor speciilor de sub el și nu e nici una dintre acelea în actualizare, ci toate stau în el *în liniște*. În măsura însă în care el este înaintea speciilor, e în actualizare – înaintea speciilor ce nu sînt individuale. Așadar, dacă intelectele specifice vor fi în actualizare, trebuie ca actualizarea (activitatea) ce pleacă de la Intelect să le fie cauza.

21. Cum însă, dacă Intelectul rămîne unit cu rațiunea sa, produce realitățile parțiale? Această întrebare e identică cu aceea de

a ști în ce mod apar din cele patru /genuri/ /genurile și speciile/ considerate a veni în continuare?

Privește, așadar, în marele și neasemuitul Intellect – Intellect care nu e vorbă multă, ci minte multă – Intelectul care e toate și Întregul, nu e parte, nici un anume Intellect /parțial/, privește așadar în ce fel toate lucrurile sînt în el, provenind din el. El posedă pe deplin numărul în realitățile pe care le vede și este unul și multiplu. Acestea sînt puteri și puteri minunate, nu nevolnice, ci dat fiind că sînt pure, sînt cele mai mari și, *parcă plesnind de viață* <σφοδρῶσαι>, cu adevărat puteri, care nu se întind pînă într-un anume punct. Ele sînt fără limită, /sînt/ nelimitarea și măreția. Văzînd această măreție laolaltă cu frumusețea Ființei din ea, cu strălucirea din jurul ei și cu lumina aflată în Intellect, vezi și calitatea cum înflo-rește, iar împreună cu activitatea ei continuă se ivește pentru intui-ția ta o *măreție ce șade în liniște* și, cînd există unu, doi și trei, măreția este întreită și cantitatea e întregul.

Fiind însă văzute cantitatea și calitatea, ambele mergînd într-o unitate și, ca să spunem așa, devenind o unitate, iată figura. Sărind înăuntru însă alteritatea și deosebind și cantitatea, și calitatea, se ivesc alte diferențe ale figurilor și ale calității. Și identitatea fiind cu ea, face să existe egalitatea, în vreme ce alteritatea produce inegalitatea în cantitate, în număr și în mărime, din care provin și cercuri, și pătrate, dar și figurile din /linii inegale/, – provin și nume-rele asemenea și neasemenea, impare și pare.

Căci existînd /Acolo/ o viață intelectuală și o activitate desă-vîrșită, ea nu lasă deoparte nimic din ceea ce descoperim acum a fi lucrare intelectuală, ci le posedă pe toate în propria ei putere, posedîndu-le drept realități, de parcă Intellectul le-ar poseda. Intellectul le posedă ca fiind în procesul gîndirii, *dar nu în procesul gîndirii discursive*. Nu a fost lăsat la o parte nimic dintre acelea cîte sînt rațiuni formatoare; or, Intellectul este unul, ca o rațiune for-matoare – mare, desăvîrșit, cuprinzînd toate rațiunile, pornind de la primele sale principii, sau mai degrabă parcurgîndu-le conti-nuu, astfel încît în nici un moment să nu fie adevărat că le parcurge /una după alta/.

În general, pretutindeni lucrurile pe care cineva le-ar primi prin raționament ca fiind naturale, le va descoperi în Intellect *existînd fără raționamente*, încît să poată considera că Intellectul, după ce a

isprăvit de făcut raționamente, a creat ceea-ce-este /ceva/, precum în cazul rațiunilor formatoare care creează animale. *Căci precum ar raționa cel mai precis raționament în chip optim, astfel sînt toate în rațiunile formatoare care sînt fără raționament.*⁷⁵

Ce trebuie așteptat să existe în realitățile [mai înalte] de dinaintea naturii și a rațiunilor formatoare din ea? Căci acolo unde Ființa nu e altceva decît Intellect și nu e adăugat nici ceea-ce-este /ceva/, nici Intellectul, ar fi [în întregime] fără trudă în chipul cel mai bun, dacă va fi așezată potrivit cu Intellectul, aceasta /Ființa/ fiind ceea ce Intellectul vrea și este. *De aceea el este autentic și prim.* Într-adevăr, dacă /ar proveni/ de la altul, acela ar fi Intellect. Deci, au fost văzute toate figurile și orice calitate în ceea-ce-este /ceva/ – căci nu era una anume, nici nu era posibil să fie una, atunci cînd natura alterității era în el, ci era *una și multe*. Căci exista și identitatea – unul și multiplu – și de la început era astfel, încît în toate speciile să existe unul și multiplul. Mărimile sînt diferite, figurile sînt diferite și calitățile sînt diferite. Într-adevăr, nu era îngăduit să fie lăsat nimic deoparte. Căci Acolo Întregul este desăvîrșit, altminteri nu ar fi Întreg – și deoarece viața aleargă în el, sau mai curînd e împreună cu el, toate animalele s-au născut în mod necesar. Și erau și corpuri, deoarece exista materie și calitate.

Născîndu-se toate continuu și persistînd, fiind preluate în ființarea eternității, fiind, pe de o parte, în mod separat fiecare ceea ce este, pe de alta, fiind laolaltă în unu, Intellectul este reunirea, ca să spunem astfel, a tuturor care sînt într-unu și compunerea lor. Și de vreme ce /Intellectul/ are realitățile în sine, el este „un Viețuitor complet” și este „Viețuitorul în sine”⁷⁶. Și dăruindu-se pe sine realității ieșite din sine ca să fie privit, devenind inteligibil, dă motiv ca Intellectul să fie cu adevărat numit /Intellect/.⁷⁷

22. Platon vorbește în mod aluziv cînd spune „felul în care Intellectul vede Ideile din Viețuitorul desăvîrșit, anume în ce fel și cîte sînt”. Dat fiind că și Sufletul, care vine după Intellect, în măsura în care Sufletul posedă /Idei/, le vede mai bine în cel care

⁷⁵ Cf. 38, VI, 7, 1.

⁷⁶ *Timaios*, 31b și 39e.

⁷⁷ Adopt corecția lui Armstrong, p. 172.

este înaintea sa. Și Intellectul nostru, avînd /Ideile/ în /Intellectul/ de dinaintea sa, le vede mai bine. Căci în sine doar le vede, în vreme ce în cel de dinaintea sa vede că le vede. Într-adevăr, acest Intellect, despre care spunem că vede, nu e despărțit de /Acela/ de dinaintea sa, fiind din el, pentru că e multiplu dintr-unu și, posedînd natura alterității unită cu el, el devine *unu-multiplu*. Fiind Intellect unul și multiplu, produce și intelectele multiple dintr-o necesitate asemănătoare.

În general, nu e cu puțință de a concepe /Intellectul/ unul ca număr și indivizibil; căci orice ai concepe, e Formă, fără materie. De aceea, trimițînd aluziv la aceasta, Platon spune că „Ființa se îmbucătățește la infinit”.⁷⁸ Or, pînă ce ea se divide în alte specii, de exemplu rezultînd din gen, încă nu avem diviziunea infinită, deoarece ea este limitată de speciile care se nasc. Dar ultima specie, care nu se divide în alte specii, este mai mult infinită. Asta înseamnă: „lăsîndu-le acum să se ducă la infinit, să le lăsăm în pace”.⁷⁹ Or, în măsura în care /speciile/ sînt pe seama lor, sînt infinite, dar atunci cînd sînt cuprinse de unu, se îndreaptă deja spre un număr.

Iar Intellectul posedă Sufletul drept ceea ce vine după sine, încît să existe în număr, iar Sufletul să se întindă pînă la *ultimul termen al său, dar acest ultim termen este deja cu totul infinit*.

Or, un astfel de Intellect este parte, deși posedă totul, iar Intellectul universal [...] ⁸⁰

...în vreme ce Sufletul este o parte a părții, dar e ca o activitate provenită din el. Într-adevăr, atunci cînd /Intellectul/ acționează în sine, rezultatele activității sînt celelalte Intelecte, dar cînd acționează în afara sa – rezultatul este Sufletul. În vreme ce Sufletul /universal/ e activ ca gen sau ca specie, restul Sufletelor /sînt active ca/ specii.

Or, și activitățile acestora sînt duble: Aceea îndreptată în sus este Intellect, în timp ce activitatea îndreptată în jos înseamnă celelalte puteri /ale Sufletului/, luate în ordine. Ultima /putere/ este cea care intră în atingere cu Materia și îi dă formă. Dar partea lui de jos nu împiedică restul să stea sus. Sau /să spunem/ că partea

⁷⁸ *Parmenide*, 144b.

⁷⁹ *Philebos*, 16e.

⁸⁰ Urmează cîteva cuvinte fără un sens clar, eliminate de editori.

numită „de jos” este o imagine a Sufletului, ce nu este totuși tăiată de rest, ci, precum imaginile din oglinzi, /există/ atîta timp cît modelul ar fi prezent în afară. Trebuie însă să înțelegem în ce fel este ceea ce e în afară.

Întregul univers inteligibil ține pînă la termenul de dinaintea imaginii, desăvîrșit fiind din toate inteligibilele, așa cum acest /univers vizibil/ e o imitație a aceluia, în măsura în care imaginea Viețuitorului în sine e în stare să păstreze Viețuitorul în sine, după cum pictura sau reflexia în apă e imaginea a ceea ce se crede că e înaintea apei sau a pînzei. Dar imitația din pictură sau apă nu e una a compusului /din materie și formă/, ci a elementului care e format de celălalt. Așadar, imaginea inteligibilului nu posedă reprezentarea creatorului, ci ale lucrurilor cuprinse în creator, dintre care și Omul și orice alt Animal. Dar e un Viețuitor și acesta, și cel care l-a creat pe acesta, în mod diferit într-un caz și în celălalt, dar ambele aflîndu-se în inteligibil.

44, VI.3

1. S-a vorbit despre felul în care /noi/ vedem problema Ființei și că acesta ar fi în acord cu opinia lui Platon. Trebuie însă cercetat și în legătură cu cealaltă natură (cea muritoare), anume, dacă trebuie presupuse aceleași genuri pe care le-am presupus existînd Acolo, sau dacă, Aici fiind mai multe, trebuie să adăugăm alte /genuri/ la acelea, sau dacă ele sînt cu totul altele. Sau cumva unele genuri sînt ca Acolo, altele sînt în alt fel.

Trebuie însă să le considerăm „aceleași” în sens analogic și omonim. Dar acest lucru va fi limpede, cînd problemele vor fi cunoscute.

Iată așadar începutul: deoarece discuția noastră este despre lucrurile senzoriale, și tot ce e senzorial e cuprins în acest Univers, ar fi necesar în legătură cu Universul să cercetăm natura sa și din ce elemente se compune, divizînd-o pe genuri. E ca și cînd am diviza emisia vocală care e indefinită în părți definite, reducînd la unitate identicul prezent în numeroase locuri, apoi din nou la altă /unitate/, și la o alta iarăși, pînă ce așezăm fiecare parte într-un număr determinat, numind mai întîi „specie” ceea ce e deasupra indivizilor, și „gen” ceea ce e deasupra speciilor.⁸¹ În cazul emisiei

⁸¹ Exemplul e dat de Platon în *Philebos*, 17b-18c.

vocale era însă cu puțință să reducem fiecare specie și pe toate care apar împreună la o unitate și să vorbim despre toate ca fiind o literă sau un sunet.⁸² Însă, în legătură cu subiectele cercetate nu e cu puțință, după cum s-a arătat.

De aceea, trebuie cercetate mai multe genuri, iar în acest Univers /vizibil/ sînt altele decît acelea /din Universul inteligibil/, de vreme ce acesta este altul decît acela și nu are aceeași esență, ci are numai un nume comun (e omonim) și e o imagine /a aceluia/. Or, de vreme ce Aici în amestec și în compunere avem, pe de o parte, corpul, pe de alta – Sufletul (căci Întregul este un viețuitor), dar natura Sufletului se află în inteligibilul de Acolo și nu se asociază în unitatea așa-numitei Ființe de Aici, trebuie s-o separăm pe aceasta, deși e anevoie, de cercetarea legată de cele de Aici. E ca și cînd dacă cineva, vrînd să-i pună în ordine pe cetățeni, de exemplu după demnități sau profesii, *i-ar lăsa în afară pe străinii sosiți în cetate*.⁸³ Cît despre afecte, cîte vin laolaltă cu corpul sau apar la Suflet prin intermediul corpului, despre acestea trebuie cercetat mai tîrziu în ce fel trebuie rînduite, cînd vom cerceta despre cele de Aici.

2. Mai întîi trebuie să luăm în considerație așa-numita Ființă, acceptînd că natura asociată corpurilor este numită Ființă *omonim*, sau nu e deloc Ființă deoarece are /asociat/ conceptul curgerii, ci în mod propriu este numită *devenire*. Apoi, unele lucruri ce țin de devenire sînt într-un fel, altele în alt fel. Corpurile se adună într-o unitate și unele sînt simple, altele compuse. Pe de altă parte, există accidente sau /proprietățile/ însoțitoare și /trebuie/ să le separăm și pe acestea unele de altele. Sau, pe de o parte, avem materia, pe de alta – deasupra ei – forma, și fiecare e separată ca gen, fie ambele stau sub /un gen/ unic, ca reprezentînd fiecare în mod omonim Ființa sau devenirea.

Dar ce este „comun” la materie și formă? În ce sens Materia e un gen și al căror entități? Care este diferența aplicată Materiei? În ce gen trebuie așezat ceea ce provine din ambele (materie și formă)? Iar dacă ceea ce provine din ambele ar fi în sine Ființa

⁸² Cf. *Philebos*, 17b-18c.

⁸³ Sufletul, ca „străin” în lumea aceasta. O temă gnostică curentă.

corporală, dar fiecare din acelea nu e corp, cum ar putea fi ele așezate într-unul și același gen laolaltă cu compusul? În ce fel elementele a ceva /pot fi așezate în aceeași categorie/ cu acel lucru însuși?

Iar dacă am porni de la corpuri, am porni de la *silabe* (compuși). De ce nu avem analogie? Deși diviziunea nu se face la fel, am putea oare așeza Materia de Aici în locul a ceea-ce-este /ceva/ Acolo, și în locul mișcării de Acolo am putea pune forma de Aici, ca pe o anume viață și împlinire a Materiei, iar Materia ar fi o non-extensie asociată cu repaosul, și /am putea pune Aici/ și identicul și alteritatea, existînd și Aici multă alteritate și mai multă neasemănare?

De fapt, *Materia nu este astfel și ea nu preia forma ca pe o viață și o actualizare a ei, ci /forma/ vine asupra Materiei din altă parte fără să-i aparțină.*

Apoi, Forma este Acolo actualizare și mișcare, în vreme ce Aici mișcarea este altceva /decît forma/ și e un accident. Forma e mai curînd un repaos și ca un fel de odihnă a mișcării. Ea o definește, într-adevăr, pe aceasta care e indefinită. Identicul și alteritatea de Acolo aparțin unui unu care e același și altul. Aici /ceva/ e altul prin participare și în raport cu altceva: un lucru e altfel și identic /simultan/ și n-ar putea exista în ultimele realități, precum există Acolo, ceva care să fie *Identitatea* și *ceva care să fie Alteritatea*. Și în ce fel e repaosul /Aici/, atunci cînd Materia e trasă spre toate mărimile și formele din afară și nu e îndestulătoare ca, prin sine, laolaltă cu ele, să genereze celelalte lucruri? Să renunțăm deci la această diviziune.

3. Să arătăm în ce fel /să facem diviziunea Aici/. Mai întîi, lucrurile stau astfel: există faptul de a fi Materie, faptul de fi formă și amestecul amîndurora, apoi sînt cele asociate cu acestea: dintre ele unele asociate sînt numai predicate, altele sînt și accidente. Dintre accidente, unele se află în subiecte, altele sînt efectele lor, altele sînt afectări, altele – urmări imediate.

Și afirmăm că Materia este comună și că ea se află în toate Ființele, dar nu ca gen, fiindcă nu are diferențe, afară doar dacă cineva nu consideră diferențele sale prin aceea că una are înfățișarea focului, alta a aerului. Dar dacă cineva s-ar mulțumi cu ceea ce e comun, anume cu faptul de a fi Materie în toate lucrurile existente, sau /ar lua-o/ ca pe un întreg față de părți, ea ar fi gen în alt sens.

Ea /e atunci/ un element, dat fiind că și elementul poate fi gen. Iar pe formă – dacă îi adaugă expresiile „în preajma Materiei” sau „în Materie” – el o separă de celelalte forme, dar nu cuprinde orice formă substanțială <εἶδος οὐσιώδες>.

Iar dacă numim „formă” ceea ce produce Ființa și rațiunea substanțială corespunzătoare formei, încă nu am spus în ce fel trebuie să concepem Ființa. Dar, dacă Ființa este numai ceea ce provine din cele două – Materie și formă –, acestea nu sînt Ființe. Însă dacă și acestea, și compusul sînt Ființe, trebuie cercetat ce este comun /între toate/.

Iar predicatele s-ar afla numai în categoria relației, ca de exemplu „a fi cauză” sau „a fi element”. Și printre accidente care le revin ar exista cantitatea și calitatea, care se află în /subiecte/. Iar /proprietățile/ aflate în /formă, materie și compus/ au sensul de loc și timp; efectele și afectările lor au sensul de mișcări, consecințele – /au sensul/ de loc și timp – locul e al lucrurilor compuse, iar timpul e al mișcării. Și cele trei /forma, materia, compusul/ formează o unitate, dacă am afla drept ceva comun /între ele/ Ființa omonimă de Aici.

Apoi vin celelalte categorii în continuare: relația, cantitatea, calitatea, în loc, în timp, mișcarea, locul, timpul. Or, dacă se lasă deoparte locul și timpul, categoriile „în loc” și „în timp” sînt în plus, *încît sînt cinci /categorii/*, luîndu-le pe primele trei ca pe una singură.⁸⁴ Iar dacă cele trei nu vor forma o singură /categorie/, vor exista materia, forma, compusul, relația, cantitatea, calitatea, mișcarea. Sau și acestea /din urmă/ se reduc la relație, căci ea e mai cuprinzătoare.

4. Dar ce anume e identic în cele trei (Materia, forma și compusul), care le face pe acestea să fie Ființa în lucrurile acestea /de Aici/? Oare faptul că sînt un *pedestal* pentru celelalte /proprietăți/? Or, Materia pare a fi un pedestal și un „jilț”⁸⁵ pentru formă, astfel încît forma nu va fi în Ființă! Și compusul este un pedestal și un jilț pentru altele, încît și forma împreună cu Materia va fi pusă

⁸⁴ Așadar, forma, Materia și compusul formează o unitate, apoi relația, cantitatea, calitatea, mișcarea.

⁸⁵ *Timaos*, 52b.

sub compuse sau măcar sub toate care vin în urma compusului, precum cantitatea, calitatea, mișcarea.

Dar oare definiția „/Ființa nu se predică/ despre altceva” /se potrivește cu cele trei/? Albul și negrul aparțin altcuiva care e alb, dublul – ține de altceva (nu mă refer la a aparține jumătății, ci la un lemn de două ori mai mare), tatăl, în măsura în care e tată, e al cuiva; știința e a altcuiva – a aceluia în care se află, locul este limita a altceva /decît el/, timpul măsura a altceva /decît el/. Dar focul nu e /proprietatea/ altcuiva, nici lemnul, în măsura în care e lemn, nu e /proprietatea/ altcuiva, nici omul nu aparține altui /subiect/, nici Socrate, nici în general Ființa compusă⁸⁶, nici forma corespunzătoare cu Ființa nu aparține altuia, fiindcă nu este afectarea altui subiect. Căci ea nu e forma Materiei, ci o parte a compusului. Iar *forma omului și omul sînt identice*.

Iar Materia e o parte a întregului și parte a altuia ca aparținînd întregului, nu în sensul că acela a cărui materie se spune că este e altceva: însă albul despre care afirmăm că există aparține altcuiva, /unui corp alb/. Ceea ce, fiind al altuia, *se spune că aparține aceluia, nu e Ființă*. Prin urmare, Ființă este acel lucru care, fiind în sine, aparține sieși sau, fiind o parte, este o completare a unui astfel de compus. Aparținînd ea de sine, fiecare /parte/ sau și una și alta sînt ale sale, dar în raport cu compusul se spune că /partea/ aparține acestuia în alt sens. Sau, dacă /Ființa/ e parte, se spune /astfel/ în raport cu altul, dar în sine, în faptul de a fi în mod natural ceea ce este, nu se spune că aparține altuia.

Dar și substratul e comun pentru Materie, formă și compus. Dar într-un sens e Materia /substrat/ pentru formă, în alt sens /sînt substrat/ pentru proprietăți forma și compusul. Sau Materia nici nu e substrat pentru formă – e o împlinire forma sa în măsura în care e Materie și în măsura în care e în virtualitate – *nici forma nu se află în Materie*. Căci lucrul cu care un altul completează ceva, nu va fi în primul – nici unul nu va fi în celălalt –, ci ambele, Materia și forma, vor fi împreună substrat pentru altceva – de exemplu, *omul și un anume om sînt substrat pentru proprietăți și există înaintea activităților și a consecințelor*. Și /Ființa/ este lucrul de la

⁸⁶ Aristotel, *Metafizica*, VIII, 3, 1043a.

care provin celelalte /proprietăți/, din cauza căreia există celelalte și în legătură cu care apare afectarea și de la care provine facerea.

5. Trebuie înțelese acestea ca fiind spuse despre Ființa de Aici. Iar dacă cumva acestea se întâmplă și în cazul Ființei de Acolo, probabil că e prin analogie și în mod omonim. Căci „primul” se spune ca fiind în relație cu cele ce vin după el. El nu e în mod absolut primul, ci, în raport cu inteligibilele sînt alte realități ultime, /dar/ prime în raport cu cele ce vin după ele. Și substratul trebuie luat în alt sens /Aici și Acolo/; e o problemă dacă Acolo există afectare; și, dacă există și Acolo, afectarea de Acolo este alta /decît cea de Aici/.

Iar expresia „a nu fi într-un substrat revine oricărei Ființe”⁸⁷ /e adevărată/, /e adevărată și/ dacă a fi într-un substrat trebuie să nu fie luat în sensul de „ca o parte a aceluia în care se află”⁸⁸, nici astfel încît să nu contribuie laolaltă cu /substratul/ la o unitate anume. Căci în acela cu care contribuie la o Ființă compusă /Ființa simplă/ nu s-ar putea afla ca într-un substrat. Astfel, *nici forma nu este în Materie ca într-un substrat*, nici *omul nu este „în Socrate”*, deși este o parte a lui Socrate. *Dar ceea ce nu este într-un substrat e Ființă.*

Iar dacă spunem /despre Ființă că nu e/ „nici într-un substrat, nici predicată despre un substrat”⁸⁹, trebuie adăugat „/un substrat/ luat ca altceva /decît ea/”, pentru ca și *omul* predicat despre un anumit om să fie cuprins în definiția /Ființei/ prin adaosul „nu /e predicată despre un substrat/ luat ca altceva”. Într-adevăr, atunci cînd atribui lui Socrate predicatul *om*, vorbesc nu în sensul în care *lemnul e alb*, ci în sensul în care *albul e alb*. Căci spunînd că *Socrate e om*, afirm că *un anumit om e om*, atribuind predicatul *om* omului din Socrate. Aceasta e totuna cu a spune că *Socrate acesta e Socrate* și, în plus, a atribui predicatul *animal* unui astfel de animal rațional /anume/.

Dar dacă cineva ar zice⁹⁰ că nu e un *propriu* al Ființei să nu fie într-un substrat, deoarece nici diferența însăși nu este dintre cele

⁸⁷ Aristotel, *Categorii*, 5, 3a.

⁸⁸ *Ibidem*, 2, 1a.

⁸⁹ *Ibidem*, 5, 2a.

⁹⁰ *Ibidem*, 5, 3a.

care se află într-un substrat, el de fapt, luîndu-l pe *biped* drept o parte a Ființei, afirmă că acesta /*bipedul*/ nu se află într-un substrat. Or, dacă nu l-ar lua pe *biped*, care este o atare Ființă determinată, ci /ar lua/ *bipeditatea*, fără a vorbi despre ea ca despre o Ființă, ci ca despre o calitate, atunci *bipedul* va fi într-un substrat.

Și nici timpul, nici locul nu sînt într-un substrat, /și totuși nu sînt Ființă/. Iar dacă „măsura mișcării”⁹¹ este înțeleasă în raport cu măsuratul, măsura din mișcare va fi ca într-un substrat, și mișcarea va fi în cel mișcat. Dar, dacă este înțeleasă în raport cu cel care măsoară, măsura va fi în cel care măsoară.

Iar locul, fiind „limita cuprinzătorului”⁹², se află în cuprinzător. Dar ceea ce e în legătură cu această Ființă despre care e vorba? Se înfățișează în moduri contrare faptul că Ființa aceasta trebuie concepută fie potrivit cu unul dintre sensurile acestea, fie potrivit cu majoritatea, fie potrivit cu toate cele afirmate, acestea fiind în acord și cu Materia, și cu forma, și cu compusul.

6. Dacă cineva ar spune că, deși acestea pot să rămînă stabilite în legătură cu Ființa, încă nu s-a spus ce este ea, /vom zice/ că el cere încă probabil să vadă /Ființa/ ca ceva senzorial. Dar pe „este” și „a fi” nu ar putea să le vadă.

Bine, dar focul și apa nu sînt Ființe? Fiecare e deci o Ființă, deoa-rece e văzut? Nu.

Atunci, pentru că au Materie? Nu. Atunci pentru că au o formă? Nici din acest motiv și nici pentru că au și formă și Materie.

Dar pentru care motiv? Pentru că *sînt*.

Însă și cantitatea și calitatea *sînt*. Vom spune, prin urmare, că ele *sînt* în mod omonim.

Ce e însă „este” în cazul focului, pămîntului și al celor de acest fel și care e diferența între acest „este” și acela atribuit celorlalte /categorii/? Afirm că unul spune că /ceva/ *este* în mod absolut, *fiind în mod absolut*, în celălalt caz el spune că „este alb”. Ei bine, oare „a fi” adăugat lui „alb” este identic cu „a fi” lipsit de adaos? Defel, ci unul este în primă instanță, celălalt este prin participare și în mod secund. Într-adevăr, „albul” adăugat /la „a fi”/ l-a făcut pe

⁹¹ Definiția timpului la Aristotel, *Fizica*, IV, 12, 220b

⁹² *Ibidem*, IV, 4, 212a.

„a fi alb“, iar „a fi“ adăugat la „alb“ a făcut ca albul „să fie“, încît lui „ceea-ce-este“ îi revine albul ca accident și lui „alb“ îi revine „ceea-ce-este“.

Însă nu vorbim în acest sens cînd s-ar spune că „Socrate e alb“ și că „albul e Socrate“. Căci în ambele cazuri, Socrate este același, dar probabil că albul nu este același. În cazul propoziției „albul e Socrate“, „Socrate“ e luat împreună cu „albul“, în vreme ce în propoziția „Socrate e alb“, „albul“ revine pur și simplu ca accident.⁹³ Aici „ceea-ce-este alb“ posedă pe „alb“ ca accident, dar în expresia „albul este“, „albul“ /îl are/ pe „ceea-ce-este“ luat împreună cu el.

Și în general, „albul“ îl are pe „este“, deoarece se află în legătură cu ceea-ce-este /ceva/ și în ceea-ce-este /ceva/. Îl /are/ așadar pe „este“ de la ceea-ce-este /ceva/. Dar ceea-ce-este /ceva/ îl are pe „este“ de la sine însuși, însă pe „alb“ îl are de la alb, nu fiindcă el se află în alb, ci fiindcă albul se află în el. Însă, deoarece acest ceea-ce-este /ceva/ din domeniul senzorial nu-l posedă pe „este“ de la sine însuși, trebuie spus că îl are pe „este“ de la *ceea-ce-este /ceva/ în mod autentic*, dar și pe „a fi alb“ îl are de la *Albul autentic*, acela /de Aici/ avînd albul prin participare la /Albul/ care, fiind Acolo, îl posedă pe „a fi“.

7. Dacă cineva ar spune că cele de Aici, care există deasupra Materiei, îl au pe „a fi“ de la Materie, vom întreba: de unde îl are Materia pe „a fi“ și pe ceea-ce-este /ceva/?

S-a arătat în altă parte că *Materia nu este un prim /principiu/*.⁹⁴ Dar, dacă e așa, /se va spune/ că celelalte lucruri nu s-ar putea constitui fără să se așeze pe Materie – ne referim la cele senzoriale. Deși Materia există înaintea acestor lucruri /senzoriale/, *nimic nu o împiedică să fie posterioară multora și tuturor celor /inteligibile/ de Acolo*, avînd un „a fi“ obscur și inferior celor care sînt peste ea⁹⁵; cu atît mai mult cu cît unele /din acestea/ sînt rațiuni formatoare

⁹³ „Albul e Socrate“ înseamnă, de fapt, „un om alb e numit Socrate“, astfel încît aici „albul“ conține subiectul.

⁹⁴ Critica stoicismului, vezi VI.1, 25-28.

⁹⁵ Sugestie că Materia este creată de inteligibile. Firește, posterioritatea nu este cronologică, ci de esență și dependență ontologică.

și au mai mult parte din ceea-ce-este /ceva/, în vreme ce ea este complet irațională, o umbră de rațiune, o cădere din rațiune.

Iar dacă cineva ar spune că Materia îl dă pe „a fi” lucrurilor stabilite pe ea, după cum Socrate /îl dă pe „a fi”/ albului existent pe el, trebuie răspuns că ceea-ce-este mai mult l-ar putea da pe „a fi” celui-care-este mai puțin, dar că ceea-ce-este mai puțin nu-l poate da celui-care-este mai mult. Or, dacă forma *este* mai mult decît Materia, ceea-ce-este /ceva/ nu mai e comun în cazul amîndurora, și nici Ființa, ca gen, nu posedă Materia, forma și compusul; ci, desigur, vor fi multe în comun între ele – cele pe care le arătăm – dar „a fi”-ul lor va fi diferit. Într-adevăr, ceea-ce-este mai mult avînd de a face cu ceea-ce-este mai puțin, acesta din urmă ar fi primul ca ordine, dar al doilea ca Ființă. Astfel încît, dacă „a fi” nu există în mod egal pentru Materie, formă și compus, Ființa nu ar putea fi comună ca gen. Ea va fi altfel în raport cu cele care vin dincolo de lucrurile de Aici, avînd desigur ceva în comun cu acelea /inteligibilele/ în ființarea lor, așa cum /are ceva în comun/ o viață întunecată cu una mai luminoasă, sau o schiță a imaginilor cu lucrarea finită. Și dacă cineva l-ar măsura pe „a fi” cu obscuritatea lui „a fi”, dar l-ar lăsa deoparte pe /„a fi”/ aflat mai mult în celelalte realități /inteligibile/, în acest fel din nou „a fi” va fi comun /diferitelor realități/. Dar pesemne că nu trebuie procedat în acest fel.

Căci fiecare realitate /luată ca/ întreg este diferită, iar obscuritatea nu e un /gen/ comun, așa cum, în cazul vieții, nu ar putea exista un gen comun în cazul vieții vegetative, senzoriale și intelectuale. Chiar și Aici, prin urmare, „a fi” este diferit în cazul Materiei și forme; și ambele provin de la un *unu* care curge mereu altfel. Nu numai că, dacă al doilea vine de la primul și al treilea de la al doilea, trebuie ca cel de dinainte să fie în mai mare măsură și cel sosit în continuare să fie mai puțin și mai slab, ci și /se poate întâmpla acest lucru/, chiar dacă ambele provin de la aceeași sursă; trebuie ca unul să participe mai mult la foc, precum un vas ceramic /ars în foc/, altul mai puțin, încît /lutul/ să nu devină un vas ceramic. *Probabil însă că Materia și forma nu provin de la aceeași sursă.*⁹⁶ Căci există /entități/ diferite și printre acelea /inteligibile/.

⁹⁶ Formele sînt creația Unului, în vreme ce Materia este creația Sufletului.

8. Trebuie oare să abandonăm diviziunea în elemente? Și, vorbind cel mai mult despre Ființa senzorială, care trebuie percepută mai cuînd prin senzație decît cu rațiunea, nu trebuie să presupunem /elementele/ din care ea se alcătuiește, deoarece acelea nu sînt Ființe sau măcar nu sînt Ființe senzoriale, ci, /să procedăm/ cuprinzînd într-un singur gen ceea ce e comun pentru piatră, pămînt, apă și plantele provenite din acestea, luate ca senzoriale, și la fel și pentru animale? Nu vom lăsa pe dinafară nici Materia, nici forma. Într-adevăr, Ființa senzorială le cuprinde. Căci focul, pămîntul și cele intermediare sînt Materie și formă, iar compusele sînt multe Ființe care se adună într-o unitate.

Și există /genul/ comun pentru toate acestea, prin care ele sînt separate de celelalte. Într-adevăr, ele formează substraturi pentru celelalte, ele neaflîndu-se într-un substrat și nici nu aparțin unui substrat. Și cele spuse sînt în acest fel.

Or, dacă Ființa senzorială nu e fără mărime, nici fără calitate, *cum vom mai separa /de ea/ predicatele ce-i revin accidental?* Căci, dacă le separăm pe acestea – mărimea, figura, culoarea, uscăciunea, umiditatea – ce anume vom stabili că este Ființa însăși? Aceste Ființe sînt, într-adevăr, definite calitativ! Și ce este acela la care revin /predicatele/, care fac din Ființa singură o Ființă determinată calitativ? Iar focul nu va fi în întregul său Ființă, ci numai ceva din el, precum o parte? Ce ar putea fi acest ceva? Ei bine, Materie.

Dar oare Ființa senzorială este o strîngere laolaltă de calități și de Materie și toate acestea sînt fixate împreună pe Materie care e singura Ființă, dar dacă sînt luate separat, una e calitate, alta – cantitate, sau ele sînt multe calități? Și cel care ar duce lipsă, nu permite ca existența sa, încă imperfectă, să devină o parte a acestei Ființe, dar cel care se adaugă Ființei apărute, posedă propriul rang și nu e ascuns în amestecul care produce numita Ființă? Nu asta spun anume că într-un caz /calitatea/ este Ființă, fiind laolaltă cu celelalte /proprietăți/, ce completează o anume masă calitativ și cantitativ determinată, în vreme ce altfel, cînd nu completează, ea e o calitate, ci /afirm/ că nici măcar în primul caz nu orice e Ființă, ci că întregul, format din toate e Ființă.

Și nu trebuie să fim nemulțumiți dacă considerăm Ființa senzorială alcătuită din non-Ființe. Căci nici Întregul /univers/ nu e o Ființă autentică, ci o imită pe cea autentică, care posedă pe

ceea-ce-este /ceva/ fără celelalte proprietăți din jurul său, și fără celelalte /efecte/ care provin din ea, deoarece *este cu adevărat*. Aici însă și ceea ce e dispus dedesubt (Materia) *e sterp și incapabil să fie ceea-ce-este /ceva/*, fiindcă nici măcar celelalte lucruri nu provin din substrat, ci e o umbră și, peste /Materie/ care e o umbră, *există o pictură și o aparență*.

9. Iată în ce fel se poate vorbi despre așa-numita Ființă senzorială și despre genul unic. Dar ce fel de specii ale acestuia s-ar putea stabili și în ce fel s-ar putea face diviziunea?

Trebuie stabilit că Totul e un corp; dintre părțile acestuia unele sînt mai materiale, altele sînt organice. Cele mai materiale sînt focul, apa, aerul. Cele organice sînt /corpurile/ plantelor și ale animalelor, avînd diferențele în acord cu formele.

Apoi trebuie luate în considerare speciile pămîntului și ale celorlalte elemente; și în cazul corpurilor organice trebuie divizate plantele în acord cu formele și corpurile animalelor.

Sau /se poate face diviziunea/ prin aceea că unele sînt terestre și subpămîntene și, potrivit cu fiecare element, /se vor divide speciile/ cele din el.

Sau /se poate face diviziunea/ prin aceea că dintre corpuri unele sînt ușoare, altele sînt grele, altele sînt intermediare. Și unele stau în mijlocul /Universului/, altele circulă pe deasupra, iar altele sînt la mijloc. Și în fiecare din acestea sînt corpuri diferențiate deja prin configurații, încît să existe și corpurile viețuitoarelor cerești, și alte corpuri în acord cu alte elemente.

Sau, după ce s-au dispus pe specii cele patru /elemente/, să fie împletite apoi în alt fel, amestecîndu-se diferențele potrivit cu locurile, formele și amestecurile, de exemplu /distingîndu-se între corpuri/ de foc și de pămînt, numite /astfel/ după /elementul/ mai abundent și dominant.

Dar a vorbi despre /Ființe/ „prime și secunde” – „acest foc individual” și „foc”⁹⁷ – presupune un alt mod de a face diferențe, fiindcă unul e individual, iar celălalt e general, și totuși nu avem o diferență a Ființei. De fapt, și la calitate există „un anume alb” și „alb”, și „o gramatică anume” și „gramatică”. Apoi ce are inferior gra-

⁹⁷ Aristotel, *Categorii*, 5, 2a.

matica în raport cu o anume gramatică și, în general, știința în raport cu o anume știință? Nu gramatica e posterioară unei anumite gramatici, ci mai curînd existînd gramatica, există și aceea /particulară/ din tine, deoarece cea din tine este una anume prin faptul că e în tine, dar ea însăși este identică cu cea generală. Și nu Socrate însuși a dat non-omului esența omului, ci Omul i-a dat-o lui Socrate. *Căci prin participare la Om, există un anumit om particular.*

Apoi ce altceva ar fi Socrate decît un om cu o anumită calitate? Or, ce anume ar produce „o anume calitate” pentru ca /subiectul/ să fie în mai mare măsură Ființă? Dar dacă Omul este forma singură, însă forma se află în Materie, din acest punct de vedere, /omul particular/ ar fi în mai mică măsură om. Căci rațiunea formatoare e inferioară în Materie.

Iar dacă nici Omul nu este formă în sine, ci e /formă/ în materie /inteligibilă/, ce anume va avea el mai puțin decît omul din Materie, de vreme ce el însuși este o rațiune formatoare a omului dintr-o anumită materie?

Apoi este anterior prin natură ceea ce e mai general, astfel încît și forma este anterioară individului. Însă cel care este anterior prin natură e și anterior pur și simplu; cum ar putea fi el inferior? Însă individualul e anterior, fiind mai cunoscut în raport cu noi. Dar acest fapt nu aduce diferența în lucruri!

Apoi, în acest fel nu există o singură rațiune a Ființei, căci nu e aceeași rațiune a /omului/ în primul sens și a /omului/ în sens secund, și ea nu se află într-un unic gen.

10. Se poate face diviziunea /Ființelor senzoriale/ și în felul următor: după cald și uscat, după uscat și rece, după umed și rece, sau în ce fel se dorește să fie combinarea /acestor calități/. Apoi din acestea rezultă compunerea și amestecul. Și fie, oprindu-ne aici, rămînem la compus, fie /dividem mai departe/ potrivit cu faptul că unele /corpuri/ sînt sub pămînt, altele pe pămînt, fie potrivit cu formele și diferențele animalelor, nedivizînd animalele, ci luînd corpurile lor ca pe niște instrumente, le supunem diviziunii /metodice/.

Diferența asociată cu formele nu e absurdă, dacă nu e absurdă nici diviziunea din perspectiva calităților – căldură, răceală și cele asemănătoare.

Dacă cineva ar spune: „corpurile produc potrivit cu aceste calități”, vom spune că produc și potrivit cu amestecurile, și cu culorile și cu figurile. De vreme ce argumentarea este despre Ființa senzorială, ea nu ar fi absurdă dacă ar fi concepută în funcție de diferențele referitoare la senzație. Căci ea nu e pur și simplu ființare, ci e ființare senzorială /, Universul/ acesta întreg. Într-adevăr, am afirmat că și aparenta subzistență a ei este o reuniune a /calităților/ în relație cu senzația, iar dovada existenței acestora vine de la senzație.

Iar dacă compunerea e fără limită, trebuie divizat potrivit cu formele (speciile), de exemplu forma omului din corp. Căci această calitate e a corpului, o formă calificată anume, și nu e absurd să divizăm /viețuitoarele/ după calități. Iar dacă /le divizăm/ pentru că pe unele le-am numit simple, pe altele – compuse, divizînd compusul prin opoziție față de simplu, vorbim /de fapt/ despre corpuri materiale și organice, fără să presupunem compusul. Or, nu e o diviziune prin opoziție a contrapune compusul simplului, ci, potrivit cu o primă diviziune, după ce s-au presupus corpurile simple, s-au amestecat, trebuie ca de la un alt principiu subordonat, să fie produsă diferența celor compuse fie după locuri, fie după forme, de exemplu /arătînd/ că unele /corpuri/ sînt cerești, altele terestre. Acestea despre Ființa din lucrurile senzoriale sau despre devenire.

11. S-a vorbit de multe ori despre „cît de mult” și cantitate, anume că trebuie plasate în număr și mărime, în măsura în care orice lucru are o anume mărime care se află într-un număr al corpurilor materiale și într-o extensie al substratului (nu vorbim despre o cantitate separată, ci despre aceea care face lemnul să fie de trei coți și cinciul aflat la cai). S-a spus că numai acestea trebuie numite cantități, dar că locul și timpul nu trebuie să fie gîndite în categoria cantității: astfel timpul, deoarece e „măsura mișcării”⁹⁸, trebuie dat categoriei relației; iar „locul este ceea ce cuprinde corpul”⁹⁹ trebuie considerat ca aflat într-o relaționare și în relație. Într-adevăr, mișcarea e continuă și nu e plasată în /categoria/ cantității.

Dar de ce marele și micul nu sînt în categoria cantității? Căci printr-o cantitate marele e mare, iar mărimea nu face parte dintre

⁹⁸ Aristotel, *Fizica*, IV, 12, 220b.

⁹⁹ Aristotel, *Fizica*, IV, 4, 212a

relații, ci relațiilor aparțin *mai marele* și *mai micul*, deoarece fiecare se raportează la celălalt, precum dublul /la jumătate/.

Din ce cauză „muntele e mic” și „bobul de mei e mare”?¹⁰⁰ Susțin mai întâi că se spune /mic/ în loc de „mai mic”. Căci dacă se admite că /muntele/ e raportat la lucruri de același gen și că e declarat /mic/ în raport cu ele, se admite că /„mic”/ e spus în loc de „mai mic”. Și „bobul de mei mare” nu e declarat pur și simplu „mare”, ci „bob mare”, ceea ce e același lucru /cu a spune „bob mare/ printre cele de același gen”, adică el ar fi declarat *mai mare* decât /boabele/ prin fire de același gen.

Apoi, din ce cauză nu ar fi și frumosul așezat printre relații? Însă vorbim despre frumos în sine și despre /el ca fiind o/ calitate, dar „mai frumos” aparține relațiilor. Totuși și ceea ce e numit frumos ar putea părea urât, dacă e raportat la altceva, precum frumusețea omului raportată la aceea a zeului. Cum spune /Heraclit/, „cea mai frumoasă maimuță este urâtă în comparație cu un alt gen”.¹⁰¹ Deci în sine e frumos, dar în comparație cu altceva e mai frumos sau invers.

Și aici deci /în cazul mărimii, ceva e/ mare în sine, avînd mărime, dar în raport cu un altul nu e astfel. Altminteri, trebuie suprimat *frumosul*, fiindcă un altul e mai frumos decât el. În acest fel nu trebuie suprimat nici *marele*, fiindcă există ceva *mai mare* decât el. Într-adevăr, în general *mai marele* nu ar putea exista, dacă nu ar exista *marele*, după cum nici *mai frumosul* nu ar putea exista, dacă nu ar exista frumosul.

12. Trebuie concedat că există, în legătură cu cantitatea, și contrarietate. Căci conceptul admite contrarietatea, atunci cînd spunem „mare” și „mic”, și el produce reprezentări contrare, așa cum se întîmplă cînd /spunem/ „mult” și „puțin”. Lucruri asemănătoare trebuie afirmate și despre „puțin” și „mult”. /Căci spunem/ „sînt mulți oameni în casă” în loc să spunem că „sînt mai mulți /oameni în casă decât.../ Deci se spune în relație cu altceva. Și /spunem că/ „sînt puțini oameni la teatru”, în loc să spunem că sînt „mai puțini”.

¹⁰⁰ Aristotel, *Categorii*, 6, 5b.

¹⁰¹ DK,B 82, citat deja de Platon în *Hippias Maior*, 289a.

Și în general multiplicitatea trebuie să fie numită o mare mulțime ca număr – însă în ce fel mulțimea aparține relativelor? E ceva identic cu extensia unui număr, iar opusul ei este contragerea. Același lucru și în cazul continuumului, deoarece conceptul /de continuu/ prelungește continuumul mai departe /peste o anumă limită/. Avem deci cantitate, cînd unitatea avansează și cînd punctul avansează. Însă dacă și unul și celălalt se opresc iute /din mișcare rezultă/, într-un caz, puținul, în celălalt caz – micul. Dar dacă avansul nu s-ar opri iute, rezultă pe de-o parte multul, pe de alta – marele.

Care este limita /mărimii/? Dar care e a frumosului, a caldului? E cu puțință să existe aici și „mai cald”. Însă „mai cald” e numit relație”, în vreme ce „cald” e pur și simplu calitate. În general /avem în vedere/ că există o rațiune formatoare anumită, precum cea a frumosului, tot astfel și a marelui, care, atunci cînd se participă la ea, produce un /lucru/ mare, după cum rațiunea frumosului produce un /lucru/ frumos. În raport cu acestea deci, există contrarietate în ceea ce privește cantitatea. Căci în ceea ce privește locul nu mai există /contrarietate/, fiindcă /locul/ nu aparține de cantitate. Într-adevăr, dacă locul ar aparține de cantitate, susul nu ar fi contrarul a nimic, atunci cînd în Univers nu există „jos”. Însă în părțile /Universului/, ceea ce se spune „sus” și „jos” nu semnifică nimic altceva decît „mai sus” și „mai jos” și, similar, „la dreapta” și „la stînga”. Acestea însă aparțin relațiilor.

Silabei și discursului le revine să fie cantități și să fie subiect al cantității. Căci emisiunea vocală e de o anumită cantitate. Ea însăși e o mișcare anume. Așadar, în general trebuie reduse acestea atît la mișcare, cît și la acțiune.

13. S-a arătat întemeiat că, în baza definiției comune și proprii, continuumul este diferențiat de discret.¹⁰² De aici mai departe, în cazul numărului, se face diferențierea prin par și impar. Și apoi din nou, dacă mai există diferențe ale fiecăruia dintre acestea două, sau trebuie lăsate pe seama celor care se ocupă deja cu numerele, sau trebuie ca aceste diferențe să fie considerate ale numerelor monadice, dar să nu mai fie considerate a exista în numerele senzoriale.

¹⁰² Aristotel, *Categorii*, 6, 4b.

Iar dacă rațiunea definește numerele din lucrurile senzoriale, nimic nu împiedică ca ea să gîndească aceleași diferențe ale numerelor.

Dar în ce fel /diferențiem/ continuumul, dacă există mai întîi linia, apoi suprafața, apoi solidul? Răspund că prima va apărea ca avînd o /dimensiune/, cea de-a doua – două, cel de-al treilea – trei dimensiuni, diviziune proprie cuiva care nu deosebește continuumul după specii, ci numai face o enumerare. Or, dacă în numerele concepute astfel conform cu un antecesor și un succesor nu există un gen comun, nu va exista ceva comun nici în cazul primei, celei de-a doua și celei de-a treia dimensiuni. Dar poate /va fi ceva comun/ în măsura în care egalul la ele este cantitate și unele nu sînt mai mult cantitate și altele mai puțin cantitate, chiar dacă unele au mai multe dimensiuni, altele – mai puține.

Așadar, în cazul numerelor, în măsura în care toate sînt numere, ar exista /un gen/ comun. Și probabil că nu unitatea /produce/ dualitatea, nici dualitatea /treiul/, ci același /gen comun/ le produce pe toate. Dar dacă ele nu se nasc, ci sînt, dar noi le sesizăm născîndu-se, fie numărul mai mic anterior și cel mai mare ulterior. Însă, în măsura în care ele sînt toate numere, stau sub un singur /gen/.

Și trebuie să extrapolăm această situație a numerelor asupra mărimilor. Vom separa unele de celelalte – linia, suprafața, corpul pe care /Aristotel/ l-a numit corp¹⁰³, deoarece sînt mărimi diferite după specie. Iar dacă trebuie divizate fiecare dintre acestea, trebuie divizată linia în dreaptă, circulară, spirală; suprafața în suprafață mărginită de linii drepte și suprafață circulară; solidul în corpuri solide, sfera, corpuri mărginite de drepte – și acestea /vor fi divizate/ din nou, așa cum geometrii produc triumphiurile, patrulatele și din nou acestea /vor fi divizate/ în alte specii.

14. Ce am spune că este dreapta? Oare nu că e mărime? Sau cineva ar putea spune că *dreapta e o mărime cu o anumită calitate*. Ce anume oprește /dreapta/ să fie o diferență /a liniei/ luată ca linie? Căci dreapta nu aparține altei /specii/ decît liniei. Într-adevăr, noi aducem și diferențele Ființei de la calitate. Dacă deci o linie e dreaptă, există o cantitate laolaltă cu diferența, iar dreapta nu

¹⁰³ Aristotel, *Categorii*, 6, 4b.

e, de aceea, ceva compus din Drept și Linie. Iar dacă e ceva compus, este ca /un gen/ laolaltă cu diferența proprie.

Iar figura din trei linii – triunghiul – din ce cauză nu se află în /genul/ cantității? Răspund că triunghiul nu constă în trei linii pur și simplu, ci /în trei linii/ dispuse într-un anume fel, iar patru-laterul /constă din/ patru /linii dispuse/ într-alt fel. Și linia dreaptă e dispusă într-un anume fel și e și cantitate. Căci dacă linia dreaptă nu e numai cantitate, ce oprește să spunem că și segmentul de dreaptă nu e numai cantitate? Însă limita dreptei e un punct și nu se află în altceva. Și suprafața limitată e atunci cantitate, de vreme ce o mărginesc liniile, care se află cu mult mai mult în /categoria/ cantității. Dacă, deci suprafața limitată se află în /categoria/ cantității, iar aceasta e sau un patrulater, sau un poligon, sau un hexagon, atunci toate figurile se află în /categoria/ cantității. Dar dacă le vom așeza în /categoria/ calității, fiindcă numim triunghiul și pătratul calitate, nimic nu oprește să așezăm același lucru în mai multe categorii. În măsura în care el e mărime și mărime determinată cantitativ, se află în categoria cantității; în măsura în care oferă o anumită formă determinată calitativ, e în categoria calității.

Altminteri, luat în sine, triunghiul este o formă determinată calitativ. Ce împiedică, așadar, să numim și sfera o calitate? Iar dacă cineva ar ajunge în punctul decisiv, *va spune că geometria se ocupă nu cu mărimi, ci cu calități*. Totuși, acest lucru nu pare real, ci disciplina aceasta are în vedere mărimile.

Însă diferențele mărimilor nu suprimă faptul ca ele să fie mărimi, după cum diferențele Ființelor nu suprimă faptul ca Ființele să fie Ființe. În plus, orice suprafață e limitată, deoarece nu este cu putință să existe o suprafață infinită.

În plus, după cum, atunci când consider o calitate în legătură cu Ființa, vorbesc despre o *calitate substanțială*, la fel și încă mult mai mult, când consider figurile /geometrice/, le consider /ca fiind/ diferențele cantității.

Apoi, dacă nu vom considera figurile ca fiind diferențele mărimilor, care sînt lucrurile cărora le vom acorda diferențele? Iar dacă sînt diferențele mărimilor, mărimile diferite ce rezultă din diferențe trebuie rînduite în cadrul speciilor /figuri/lor.

15. Dar în ce fel egalul și inegalul sînt *propriu* cantității? Se vorbește, într-adevăr, și despre „triunghiuri asemenea”. Răspund

că se vorbește despre mărimi asemenea, însă asemănarea respectivă nu suprimă faptul că asemănătorul și neasemănătorul se află în genul calității. Probabil că aici, în mărimi, „asemănătorul” are alt sens și nu e la fel ca în categoria calității.

Apoi, dacă /Aristotel/ a spus că egalul și inegalul sînt *propriul* /cantității/¹⁰⁴, el nu a eliminat și faptul că asemănătorul să fie predicatul unor anumite /mărimi/. Însă dacă ar fi spus că asemănătorul și neasemănătorul sînt propriul calității, ar trebui vorbit într-altfel /despre ele/, așa cum am spus, în cazul cantității. Iar dacă „asemănătorul” e identic ca sens și în cazul acestora /al cantității și calității/, trebuie căutate alte proprietăți specifice fiecăruia dintre genuri – cantității și calității.

Răspund: trebuie spus că „asemănătorul” este afirmat și despre cantitate, în măsura în care diferențele sînt în el, dar la modul general /trebuie spus/ că diferențele care completează trebuie aranjate împreună cu lucrul pentru care sînt ele diferențe și cel mai mult /trebuie procedat astfel/, atunci cînd diferența ar fi diferență a acelui unic lucru. Iar dacă /diferența/ completează Ființa într-un subiect, iar într-altul – nu, ea trebuie rînduită împreună /cu lucrul/ a cărui /Ființă/ o completează, iar acolo unde nu o completează, trebuie concepută numai în sine. Spun „completează Ființa”, nu Ființa luată absolut, ci Ființa determinată calitativ, cînd formula „determinată calitativ” primește o adăugire care nu e substanțială.

Și trebuie indicat și lucrul următor: spunem că sînt egale și triunghiurile, și patruleterele, și /vorbim astfel/ în cazul tuturor figurilor geometrice, al corpurilor și solidelor. Astfel încît să rămînă egalul și inegalul proprii cantității. Însă trebuie cercetat dacă asemănătorul și neasemănătorul se spun în cazul calității.

S-a vorbit despre calitate că, împreună cu altele, cu Materia și cantitatea, realizează completarea Ființei senzoriale. Și s-a spus că există posibilitatea ca așa-zisa Ființă să fie ceva alcătuit din multe, *nu un „ceva”, ci mai curînd o calitate*. Iar rațiunea formatoare, de pildă a focului, îl indică mai curînd pe „ceva”, dar forma pe care o produce e mai curînd o calitate. Iar rațiunea formatoare a omului /indică/ „ceva”, dar ceea ce e realizat în natura Materiei, fiind o imagine a rațiunii formatoare, e mai degrabă o anume calitate. Precum,

¹⁰⁴ Aristotel, *Categorii*, 6, 6a și 8, 11a.

dacă, fiind Socrate cel vizibil un om, imaginea sa din pictură, deși e ea culori și pigmenți, ar fi numită „Socrate”. Tot astfel, existînd rațiunea formatoare, conform căreia există Socrate, pe Socratele senzorial nu trebuie să-l numim cu adevărat „Socrate”, ci /să spunem că el/ este culori și forme – imitații ale acelor realități din rațiunea formatoare.¹⁰⁵ Și /să spunem/ că rațiunea formatoare de Aici /a omului/ în raport cu cea mai adevărată rațiune formatoare a Omului are aceeași proprietate. Acestea stau în acest fel, prin urmare.

16. Fiecare /categorie/ fiind luată separată de celelalte proprietăți asociate așa-zisei Ființe este calitate în aceste lucruri, nesemnificînd nici pe „ceva”, nici pe „atît de mare”, nici „mișcare”, ci arătînd caracterul și pe „în acest fel” și pe „în ce fel”, de exemplu, /arătînd/ frumosul și urîtul la corpuri. Căci frumosul de Aici are numai același nume cu frumosul de Acolo, încît și calitatea /e în același fel/, de vreme ce și albul și negrul sînt altceva /Aici și Acolo/.

Dar oare ce se află în sămîntă și într-o astfel de rațiune formatoare este oare identic, sau e omonim cu ceea ce se manifestă? Și oare trebuie atribuit realităților de Acolo, sau lucrurilor de Aici? Dar urîtul asociat Sufletului? Deja e clar că frumosul e altceva /Aici și Acolo/. Dar dacă calitatea de Aici e și virtutea, /nu numai viciul/, dacă /ea se află/ în calitățile de Aici /trebuie lămurit/.¹⁰⁶

Răspund că unele virtuți se află în calitățile de Aici, dar altele în cele de Acolo. De fapt, și în privința artelor care sînt rațiuni s-ar putea avea dificultăți în a ști dacă ele se află în calitățile de Aici. Într-adevăr, dacă ele sînt rațiuni formatoare în Materie /s-ar afla în calitățile de Aici/, dar Materia pentru ele e Sufletul. Or, cînd sînt luate laolaltă cu Sufletul, în ce fel să fie Aici? De exemplu, cîntatul la liră: într-adevăr, cîntarea are de a face cu corzile și cu o parte cumva a artei – sunetul senzorial – afară dacă nu le-ar considera cineva pe acestea activități și nu părți. Însă, totuși, e vorba despre activități senzoriale. Într-adevăr, și frumosul din corp e incorporeal, totuși l-am atribuit pe el – care e perceptibil senzorial – calităților asociate corpului și proprii corpului.

¹⁰⁵ Text foarte corupt, am urmat lecțiunea Armstrong. Vezi tema dublei imitații în *Republica*.

¹⁰⁶ Text neclar, completat diferit de traducători.

Considerînd *geometria și aritmetica duble*, pe unele trebuie să le așezăm Aici, plasate în calitatea de Aici, dar celelalte, activitățile proprii Sufletului însuși, trebuie așezate Acolo, în contact cu inteligibilul. Platon spune același lucru și despre muzică, și despre astronomie.¹⁰⁷ Astfel artele care se ocupă cu corpul și se folosesc de instrumente corporale și aflate în senzație, deși sînt dispoziții ale Sufletului, de vreme ce sînt dispoziții ale Sufletului înclinat în jos, trebuie așezate în calitatea de Aici. Cît despre virtuțile practice, nimic nu le împiedică să fie Aici – cele care acționează astfel încît activitatea să fie de natură politică – acelea care nu separă Sufletul /de corp/, îndreptîndu-l spre cele de Acolo, ci acționează în vederea binelui de Aici, preferîndu-l pe acesta, fără să-l ia ca necesar.¹⁰⁸

Și /rațiunea formatoare/ din sămîntă și cu atît mai mult negrul și albul se află în /calitățile/ de Aici. Bun, dar oare în Ființa de Aici vom așeza un astfel de Suflet în care se află aceste rațiuni formatoare? Răspund că pe aceste /rațiuni/ nu le-am numit corpuri, dar, fiindcă rațiunile sînt asociate corpului și producerii de corpuri, le-am plasat în calitatea de Aici.

Considerînd Ființă senzorială ceea ce e alcătuit din toate /calitățile/ amintite, nu vom așeza deloc în ea o Ființă incorporeală. Afirmînd însă că toate calitățile sînt corporale, am enumerat în /Suflet/? afecte care s-au înclinat înspre Aici și rațiuni care aparțin unui Suflet particular. Căci afectul e divizat în două: în obiectul în legătură cu care este, și în subiectul în care se află – Sufletul; am acordat calității că nu e corporală, deși se află în legătură cu corpul. Însă Sufletul nu mai e atribuit Ființei de Aici, fiindcă am dat deja calității afectarea sa legată de corp. Gîndit fără afectare și rațiune formatoare, am atribuit Sufletul locului /inteligibil/ de unde este, nelăsînd deloc Aici vreo Ființă inteligibilă de orice fel.

17. Dacă astfel par să stea lucrurile, trebuie divizate /calitățile/: unele sînt ale Sufletului, altele sînt corporale, ca fiind calități ale corpului. Iar dacă cineva vrea ca toate Sufletele să fie Acolo, este posibil să divizăm calitățile de Aici cu ajutorul senzațiilor: unele

¹⁰⁷ *Republica*, 525a.

¹⁰⁸ Cf. SVF III.280.

sosesc prin ochi, altele prin urechi, altele prin tact, altele prin gust ori miros. /Și în continuare trebuie divizat/, dacă există unele diferențe ale acestor /calități/ – culorile pentru privire, sunetele pentru auz, cât și pentru celelalte senzații. Sunetele, în măsura în care sînt calitativ determinate, sînt plăcute, aspre, moi.

Dat fiind că divizăm prin calități diferențele asociate Ființei, activitățile și acțiunile frumoase și urîte și, în general, de acest fel – cantitatea /contribuie/ sau de puține ori, sau niciodată la diferențele care produc speciile – cât și /divizăm/ cantitatea prin calitățile proprii ei, ar exista o dificultate de a ști în ce fel s-ar putea diviza și calitatea după specii, de ce fel de diferențe se poate cineva folosi și provenite de la ce fel de gen. Căci ar fi absurd ca /diferența sa/ să fie asemănătoare cu sine, ca și cînd cineva ar numi diferențele Ființei din nou Ființe. Prin ce, așadar, să divizăm albul și negrul? Prin ce culorile în general? /Să le diferențiem/ de calitățile gustative și tactile?

Dar dacă /diferențele/ acestea /sînt date/ de diferite organe de simț, diferența nu e în subiecte. Dar în ce fel /se diferențiază/ proprietățile asociate aceleași senzații? Dacă se diferențiază, fiindcă există un aspect comasator al ochilor și unul distingător, unul comasator și distingător al limbii, trebuie să avem dificultăți în legătură cu afectările însele, dacă acestea sînt niște comasări și distingeri.

Apoi /Aristotel/ nu a precizat prin ce se diferențiază /senzațiile/. Iar dacă cineva ar spune că /senzațiile/ se diferențiază prin *ceea le stă în putință* – și nu e absurd „prin ceea ce le stă în putință”¹⁰⁹ – trebuie probabil spus următorul lucru: că entitățile invizibile, de exemplu științele, trebuie diferențiate prin *ceea ce le stă în putință*. Dar /afectările/ acestea fiind senzoriale, din ce cauză trebuie diferențiate pornind de la efectele pe care le produc? În științe, făcînd diferențe prin ceea ce le stă în putere și, în general, deosebind prin puterile Sufletului că ele sînt diferite pornind de la efectele pe care le produc, putem în mod rațional să concepem diferențele lor, vîzînd nu numai în legătură cu ce sînt, dar și rațiunile lor. Sau vom putea examina artele prin rațiunile și tezele lor, dar în ce fel /vom putea examina/ calitățile asociate corpului? Răspund că și acolo, în cazul rațiunilor diferite, cineva ar putea cerceta în ce fel

¹⁰⁹ Aristotel, *Categorii*, 8, 9a

ele sînt diferite între ele. Căci albul apare că e diferit de negru. Dar cercetăm prin ce anume.

18. Însă toate aceste dificultăți arată că trebuie căutate diferențele celorlalte /calități/, prin care le vom separa pe fiecare unele de altele, *dar că e imposibil și irațional de căutat diferențele diferențelor*. Căci nu e posibil să avem nici Ființe ale Ființelor, nici cantități ale cantităților, nici calități ale calităților, nici diferențe ale diferențelor.

Ci e necesar, acolo unde se poate, /să facem distincții/ prin lucrurile exterioare, prin cele care produc /efectele/, sau ceva asemănător. Dar acolo unde nici măcar acestea nu există, precum la distingerea între galben-verde și ocră, de vreme ce se afirmă /că ele aparțin/ albului și negrului¹¹⁰, ce s-ar putea spune? Că sînt diferite, senzația sau Intelectul o vor spune; și nu vor da o explicație – senzația – fiindcă rațiunea nu-i aparține, ci doar produce diferite indicații; iar Intelectul, fiindcă în cele ale sale se folosește pretutindeni de intuiții simple și nu de rațiuni, încît despre fiecare lucru spune că „asta e asta” și „cealaltă e cealaltă”. Și există o alteritate în mișcările sale care diferențiază pe ceva de celălalt și care nu are nevoie, ea însăși, de alteritate.

Așadar, oare calitățile ar putea deveni toate diferențe, sau nu? Albeața și în general culorile, senzațiile tactile și gustative ar putea deveni diferențe pentru alte lucruri, fiind și specii, dar în ce fel /pot deveni diferențe/ gramatica și muzica? Sau /pot face asta/ prin faptul că există Suflet bun la gramatică, și Suflet bun la muzică și cel mai mult /s-ar întîmpla/, dacă ar fi astfel prin natură, încît să devină și *diferențe specifice*.

Iar dacă ar exista o diferență, ea ar fi sau din acest gen, sau și din altul. Iar dacă ar fi din același gen /cu subiectul asupra căruia se aplică/, ar fi diferența speciilor/ din același gen, precum calitățile calităților. Într-adevăr, virtutea e o anumită stare permanentă, iar viciul o alta de un alt fel, astfel încît diferențele dispozițiilor, care sînt calități, sînt calități /la rîndul lor/. Afară doar dacă cineva n-ar spune că starea permanentă fără diferență nu e calitate, și că diferența produce calitatea.

¹¹⁰ Aristotel, *De sensu*, 4, 442a; *Categorii*, 10, 12 a.

Dar dacă dulcele e folositor și amarul – vătămător, le diferențiez prin relația /față de sănătate/, nu prin calitate. Dar ce se întîmplă, dacă „dulcele e dens”, iar „amarul e rarefiat”? Probabil că „dens” spune nu ce era dulce, ci cărui subiect i se aplică dulceața; și la fel în cazul amarului. Astfel încît trebuie să cercetăm dacă diferența e pretutindeni o calitate a non-calității, după cum Ființa nu e /o diferență/ a Ființei, nici cantitatea nu e o diferență a cantității.

Răspund că cinciul se diferențiază de trei prin doi. Sau îl *depășește* cu doi, însă nu se spune „se diferențiază”. Cum s-ar putea diferenția prin doiul care e inclus în trei? Însă nici mișcarea nu s-ar putea diferenția de mișcare prin mișcare, nici în alte cazuri nu s-ar putea descoperi așa ceva. În cazul virtuții și al viciului, trebuie luat întregul în raport cu întregul și în acest fel ele se vor deosebi prin ele. Iar cît privește faptul de a fi din același gen, al calității, și nu din altul, dacă cineva ar diferenția /virtuțile și viciile/ prin faptul că una se referă la plăceri, alta la mînie, alta la obținerea rezultatului, și dacă astfel s-ar accepta că s-au făcut bune distincții, ar fi limpede că e posibil ca diferențele să fie și non-calități.

19. Așa cum a apărut, trebuie aranjați în baza calității și cei definiți calitativ, în măsura în care calitatea are a face cu ei, fără să-i luăm în considerație pe ei înșiși, ca să nu fie două categorii; ci, urcînd de la ei spre /calitate/ față de care ei sînt definiți calitativ.

Iar non-albul, dacă semnifică o altă culoare, e calitate. Dar dacă e numai negație, nu ar fi nimic [lucru sau enumerare], decît doar un sunet, sau un nume, sau o definiție a lucrului căruia cuvîntul i se atribuie. Dacă e sunet, e o mișcare; dar dacă e nume sau definiție, e o relație în măsura în care acestea semnifică. Iar dacă nu există numai enumerarea lucrurilor pe genuri, ci trebuie să /fie enumerate/ și cele desemnate și cele care semnifică, /spunînd/ cărui gen îi aparține fiecare termen care semnifică, vom spune că unii termeni sînt puși numai ca indicînd, alții /cei negativi/, ca să-i suprimе.

Însă este probabil mai bine să nu numărăm laolaltă negațiile /printre calități/, de vreme ce nu numărăm laolaltă afirmațiile din pricina caracterului lor compus. Dar ce vom spune despre privațiuni? Dacă sînt calități noțiunile pentru care ele sînt privațiuni, atunci și ele sînt calități, de exemplu „știrb” sau „orb”. Dar „gol”, „îmbrăcat” nu sînt nici ele calități, ci mai degrabă cad în categoria

posesiei. Ele se află deci într-o raportare față de altceva. Însă afectarea, pe de o parte, cea aflată în momentul suportării nu mai e calitate, ci o mișcare. Pe câtă vreme afectarea, când ceea ce a suportat e în trecut și când posedă afectul permanent, e o calitate. Dacă n-ar mai avea afectarea, dar s-ar zice că a suportat-o în trecut, înseamnă că s-a mișcat, ceea ce e totuna cu „a fost în mișcare”.

Dar trebuie gândită numai mișcarea, eliminând timpul. Căci nu se cuvine deloc să i-l adăugăm pe „acum”.

Iar pe „bine” și alte /calificative/ de acest fel trebuie să le reamucem la o singură noțiune, cea a genului. Trebuie însă cercetat dacă trebuie readus la calitate „a se înroși”, dar nu și culoarea „roșu la față”. Căci „a se face roșu” pe drept nu trebuie readus la calitate, căci el e afectare sau, în general, mișcare. Iar dacă nu se mai „înroșește”, ci deja este roșu, de ce nu este un ins determinat calitativ? Căci cel definit calitativ nu este /definit/ prin intermediul timpului – (Sau prin intermediul a ce fel de timp să-l definim?), ci e definit prin ceva care e așa și așa și, spunînd că e roșu, apreciem că e într-un anume fel. Sau /altfel/ vom numi calități numai stările permanente, dar nu și dispozițiile /trecătoare/. Și nu cel care se încălzește va fi atunci „cald” /în sensul de calitate/, nici cel care se îmbolnăvește nu va fi bolnav.

20. Trebuie însă văzut dacă nu cumva pentru orice calitate există o alta contrară. Într-adevăr și intermediarul pare, în cazul virtuții și viciului, să fie contrar extremelor.¹¹¹ Însă în cazul culorilor, /nuanțele/ intermediare nu sînt astfel /contrare extremelor/.¹¹²

Dacă, prin urmare, așa stau lucrurile, fiindcă termenii intermediari sînt amestecuri ale termenilor extremi, ar trebui să nu divizăm /totul/, ci /să divizăm culorile/ în alb și negru, iar pe celelalte /să le considerăm/ combinații. Sau facem opoziții prin aceea că se vede o anume /culoare/ dintre cele intermediare, deși ea provine din combinare. Sau /divizăm/ fiindcă termenii contrari nu doar sînt diferiți, ci și sînt diferiți în cea mai mare măsură.

Însă există riscul ca „a fi diferit în cea mai mare măsură” să fie conceput în /cazul/ așezării acestor intermediari. Or, dacă cineva

¹¹¹ Bine-cunoscuta teorie a lui Aristotel din *Etica nicomahică*, II, 5, 1106b.

¹¹² Aristotel, *Categorii*, 8, 10b.

ar suprima acest aranjament, prin ce anume va mai defini „în cea mai mare măsură”. Răspund că prin aceea că griul e mai aproape de alb decît e negrul /de alb/. Iar acest lucru e indicat de vedere și la fel și în cazul gusturilor, al senzațiilor tactile – amar-dulce, cald-rece – nici unul dintre membrii perechii respective nu e intermediar.

Dar e limpede că ne-am obișnuit să concepem astfel lucrurile. Însă probabil că cineva ar putea să nu fie de acord: /ar spune că/ albul, galbenul și oricare altă culoare în raport cu oricare alta e cu totul diferită și că, fiind calități diferite, /aceste culori/ sînt contrare. Căci contrarietatea lor nu se datorează existenței unor intermediari, ci acestui lucru /(diferenței înseși)/. Nimic, în fapt, nu se dispune între boală și sănătate. Răspund că /sînt contrare/, fiindcă efectele rezultate din ele presupun cea mai mare depărtare. Însă în ce fel vorbim de „cea mai mare depărtare”, dacă nu există depărări mai mici în cazul termenilor medii?

Nu se poate vorbi despre „cea mai mare depărtare”, așadar, în cazul sănătății și bolii. Prin altceva trebuie deci definit contrariul, nu prin „cea mai mare depărtare”. Dar dacă /îl vom defini/ prin „mare”, dacă „mare” este spus în loc de „mai mult” în raport cu „mai puțin”, din nou termenii fără intermediar vor scăpa de definiție. Dar dacă spunem pur și simplu „mult”, fiind de acord că fiecare natură se distanțează „mult” /de o alta/, /e clar că/ nu măsurăm distanța cu „mai mult”, dar rămîne de cercetat atunci în ce fel este contrariul.

Oare /calitățile/ care posedă o anumită asemănare – nu mă refer la cea dată de gen, nici în general de cea cauzată de faptul că e amestecată cu altele, de exemplu, cu formele lor – fie mai mare, fie mai mică, nu sînt contrare, ci sînt contrare cele la care nu există nimic identic conform cu specia? Și trebuie adăugat: în genul calității /să se întîmple această opunere/. *De aici rezultă că și cele fără intermediari aparțin contrariilor, cînd nu există nimic care să le asemene, neexistînd alte /calități/ care, ca să spunem așa, să aibă ceva din ambele și să posede o asemănare între ele, iar în alte cazuri numai unele nu au această /asemănare/. Dacă e așa, culorile la care există o comuniune nu pot fi contrare. Și nimic nu se va opune ca nu orice /culoare/ să fie contrară oricărei /culori/, dar una va putea să fie contrară alteia în acest sens, și la gusturi la fel.*

Aceste dificultăți s-au prezentat în acest fel.

Însă în legătură cu „mai multul”, a părut că el există în cele care participă – dar la Sănătatea în sine, Dreptatea în sine s-a ivit o dificultate. Într-adevăr, dacă fiecare dintre acestea are o extensie <πλάτος> /conceptuală/, trebuie să li se dea acestora și o condiție permanentă. Dar Acolo fiecare /parte/ e întregul și nu posedă „mai mult”.

21. Pentru a ști dacă mișcarea trebuie considerată un gen, astfel ar trebui reflectat: mai întâi, /ar trebui aflat/ dacă nu se cuvine redusă la un alt gen; apoi, dacă nu există nimic deasupra ei care să-i fie predicat în esență; apoi, dacă acceptând multe diferențe, produce specii.

La ce gen o vei reduce? Însă ea nu e nici Ființă, nici calitate a lucrurilor care o posedă. Nu poate fi redusă nici la categoria facerii – căci și în a fi afectat sînt multe mișcări – nici la categoria afectării, fiindcă multe mișcări sînt faceri. Dar facerile și afectările /se pot reduce/ la mișcare.

Nici la categoria relației /nu ar putea fi redusă/, cu argumentul că mișcarea e a unui lucru și nu e în sine. Căci în acest fel și calitatea s-ar putea include în genul relației, fiindcă ea e calitate a unui lucru și într-un lucru. Iar cantitatea – la fel. Dar, dacă /e așa/, fiindcă existînd acele entități anume, chiar dacă aparțin altuia, în măsura în care *sînt*, una e declarată calitate, iar cealaltă cantitate /și nu relație/, în același mod trebuie văzut ce este mișcarea în sine, chiar dacă ar aparține unui subiect, deoarece ea este ceva înainte de a aparține unui subiect.

În general, trebuie considerat relație nu ceea ce este /mai întâi/, apoi ceea ce aparține altuia, ci acel „ceva” pe care îl generează dispunerea, fără să existe nimic altceva în afara dispunerii, în măsura în care se vorbește despre el. De exemplu, „dublul” în măsura în care e numit „dublu” ia naștere și ființă în comparația cu lungimea de un cot; nefiind gîndit înainte de acest act în faptul de a fi comparat cu altceva, a putut să fie numit „dublu” și să fie aceasta. Ce este atunci acest lucru, care, deși aparține altuia, este /întîi/ „ceva” ca să aparțină apoi și altuia, precum calitatea, cantitatea și Ființa?

Răspund că mai întâi trebuie gîndit că înaintea sa /a mișcării/ nu există nimic predicat /despre ea/ ca gen /al său/. Iar dacă cineva ar susține că transformarea există înaintea mișcării, mai întâi fie

le identifică, fie, spunînd că /transformarea/ e gen, va crea un alt gen diferit de cele anunțate înainte. Apoi e clar că va considera mișcarea o specie și va opune o altă /specie/ mișcării, numind-o probabil și pe aceea devenire, transformare, dar nu mișcare. Din ce pricină devenirea nu e mișcare? Dacă /nu e mișcare/ fiindcă ceea ce devine nu există încă, iar mișcarea nu are de-a face cu neființa, devenirea desigur nu ar putea fi nici transformare. Dar dacă /nu e mișcare/ fiindcă devenirea nu e altceva decît o schimbare și o creștere, fiindcă există devenire atunci cînd unele lucruri se schimbă și cresc, se iau în considerație cele de dinaintea devenirii.

Într-adevăr, faptul de a deveni și devenirea nu se află în schimbarea pasivă, precum „a se încălzi” sau „a se albi” – cînd apar acestea, este posibil să nu fi apărut încă devenirea ca atare, ci numai să apară ceva, adică faptul de a fi schimbat – ci atunci cînd un animal sau o plantă ar căpăta o formă specifică.

Dar cineva ar putea spune că revine mai curînd schimbării decît mișcării să fie considerată specie, fiindcă faptul schimbării vrea să indice ceva apărut în loc de altceva, în vreme ce faptul mișcării conține și trecerea ce nu iese din ceea ce e propriu, precum mișcarea locală. Dar, dacă nu asta intenționează, /trebuie socotit că/ învățarea și cîntatul la liră sînt mișcare sau în general, sau pornind de la o stare obișnuită. Încît mai degrabă decît mișcarea ar fi specie schimbarea care scoate /ceva/ dintr-o stare.

22. Fie gîndit ca identic /cu mișcarea/ faptul schimbării deoarece consecința mișcării e altceva. Ce trebuie atunci să numim mișcare?

Fie atunci mișcarea, ca să spunem sumar, *drumul de la virtualitate la acel lucru despre care spunem că e în virtualitate*. Într-adevăr, ceva e în virtualitate, fiindcă ar ajunge la o formă anume, precum statuia în virtualitate, altul e în virtualitate fiindcă ar ajunge la o activitate, precum faptul plimbării. Cînd primul ar avansa înspre statuie, *avansul e mișcare*, dar cînd cineva se plimbă, *faptul plimbării însuși e mișcare*. Iar dansul în cazul celui capabil să danseze, atunci cînd dansează, /e mișcare/. Însă în cazul unei anume mișcări care conduce la statuie apare o altă formă pe care a produs-o mișcarea, pe de altă parte, ceea ce luat ca formă simplă a virtualității, dansul, nu lasă nimic după sine, odată ce s-a oprit mișcarea. Încît nu ar fi o absurditate, *dacă cineva ar spune că mișcarea e o formă „trează” opusă celorlalte forme statice*, în măsura în care ele persistă, în vreme

ce ea – nu, și că e cauză pentru celelalte forme, atunci când după ea apare ceva.

Iar dacă cineva ar numi aceasta despre care vorbim acum și „viață” a corpurilor, mișcarea aceasta trebuie considerată omonimă cu mișcările Intelectului și ale Sufletului.

Iar că mișcarea e un gen s-ar putea nu mai puțin convinge cineva și din faptul că *nu e ușor, ba chiar e imposibil să o concepi printr-o definiție.*

Dar în ce fel mișcarea e o formă, atunci când mișcarea se face spre mai rău sau când e în general o mișcare pasivă? Sau e la fel ca atunci când încălzirea de la soare face să crească unele lucruri, pe altele dimpotrivă, iar mișcarea are ceva comun și identic în ambele situații, însă posedă o diferență aparentă din punctul de vedere al subiectelor.

Atunci, însănătoșirea și îmbolnăvirea sînt același lucru? Răspund că în măsura în care sînt mișcare – da, sînt același lucru. Dar prin ce se vor deosebi? Oare prin subiecte sau prin altceva? Dar despre aceasta, pe mai tîrziu, când vom cerceta schimbarea. Acum trebuie cercetat ce este identic în orice mișcare. Căci în acest fel ea ar putea fi un gen.

Răspund că ar putea fi considerată ca avînd multe sensuri și va fi în acest sens /gen/, precum dacă /am considera/ ceea-ce-este /ceva/. Și s-a vorbit despre dificultatea că e necesar probabil ca tot atîtea, cum ar veni, forme să existe, cîte mișcări conduc la ceea ce e conform naturii sau acționează în lucrurile conform naturii, dar că deplasarea spre ceea ce e împotriva naturii trebuie considerat analog cu lucrurile spre care el conduce.

Dar ce este comun în cazul schimbării, al creșterii, al generării, al celor contrare acestora, cît și al transformării locale, în măsura în care toate acestea sînt mișcări? Răspund că fiecare /lucru/ nu e în aceeași /condiție/ în care era înainte, nici nu se oprește, nici nu e într-un repaos total, ci, în măsura în care mișcarea e prezentă, posedă o deplasare spre altceva, și că alteritatea /sa/ nu rămîne în aceeași condiție. Căci mișcarea pierе atunci când nu există un altul diferit /spre care ea să conducă/. De aceea alteritatea nu se află în faptul de a fi apărut /la un moment dat ceva/ și a sta locului în ceva diferit, ci este *alteritate eternă*.

De aceea timpul e mereu altul, fiindcă mișcarea îl creează. Căci fiind măsurată /prin timp/, mișcarea nu stă locului. Prin urmare,

/timpul/ fuge împreună cu ea, ca și când ar călători pe mișcarea care îl poartă. Însă comun tuturor /mișcărilor/ este faptul că /mișcarea/ este o înaintare și o deplasare de la virtualitate/capacitate și de la cel capabil /de ceva/ înspre actualizare/activitate. Căci orice lucru care se mișcă potrivit cu orice mișcare, ajunge la mișcare *fiind înaintea capabil să facă sau să îndure această /mișcare/*.

23. Or, mișcarea asociată cu lucrurile senzoriale fiind indusă de un altul diferit, scutură, gonește, trezește și împinge lucrurile care participă la ea, încît acestea să nu doarmă și să nu rămînă în identitate, pentru ca prin neodihnă și, cum ar veni, prin această multiplă activitate, ele să fie ținute laolaltă de o imagine de viață /autentică/.

Dar nu trebuie considerat că mișcarea este totuna cu corpurile mișcate. Într-adevăr, nu picioarele sînt plimbarea, ci activitatea asociată picioarelor care provine din capacitate. Capacitatea fiind însă invizibilă, e necesar să vezi numai picioarele în activitate, nu picioarele pur și simplu, de parcă ar fi în repaos, ci deja laolaltă cu altceva – invizibil acesta – dar fiindcă e cu altceva, e văzut în context prin aceea că picioarele ocupă mereu un alt loc și nu sînt în repaos.

Așadar, în cine se află mișcarea, când ea mișcă pe un altul și când se îndreaptă spre activitate pornind de la capacitatea imanentă? Oare în cel care mișcă? Și cum va participa /la mișcare/ cel mișcat și care îndură /mișcarea/? Sau este în cel mișcat? De ce ea nu stă locului după ce a sosit? Răspund că nu trebuie nici ca /mișcarea/ să fie separată de cel care o face, nici să fie în el, ci din el și spre acela /pus în mișcare/, dar să nu fie tăiată /de cel care mișcă/ fiind în acela /care e mișcat/, ci să treacă de la unul spre celălalt, *precum o suflare* se duce spre un altul. Când, așadar, capacitatea de a mișca este /capacitatea/ de plimbare, pentru a spune așa, ea împinge și face pe un altul să-și schimbe mereu locul; când ea este de încălzire, încălzește. Și atunci când capacitatea, preluînd materie, clădește în natură, există creștere, dar când o altă capacitate suprimă, există micșorare, când cel care poate să îndure suprimarea e micșorat. Iar când natura care generează ar fi activă, există naștere, dar, când aceasta este incapacităată și ar avea putere capacitatea de nimicire, avem nimicire, nu în lucrul deja generat, ci în cel care e în proces /de devenire/. Și însănoșirea sosește potrivit cu aceleași /prin-

cipii/, atunci cînd acționează capacitatea în stare să producă sănătate și cînd ea e dominantă, în vreme ce capacitatea contrară produce efecte contrare. Astfel încît se întîmplă ca mișcarea să fie determinată calitativ și să fie determinată și proprietatea mișcării nu numai în raport cu lucrurile în care ea se află, dar și în raport cu cele din care provine și prin care se realizează.

24. În privința mișcării locale, dacă deplasarea în sus este contrară celei în jos și dacă mișcarea circulară se deosebește de cea rectilinie, în ce fel e diferența, de exemplu, între a arunca deasupra capului și a arunca sub picioare? Căci capacitatea care împinge e una singură, afară doar dacă cineva nu ar spune că mișcarea care împinge în sus este una, iar deplasarea în jos în raport cu cea în sus ar considera-o diferită, și mai ales dacă s-ar mișca în mod natural, în caz că una ar fi ușorul, iar cealaltă greul. Numai că e comun și identic faptul deplasării înspre *locul natural*, încît există șansa ca aici să apară diferența în raport cu cele exterioare.

În cazul mișcării rectilinii și a celei în cerc, dacă, precum se aleargă pe o linie dreaptă, s-ar alerga și în cerc, în ce fel fiecare mișcare e diferită? Răspund că /diferența/ e în raport cu figura deplasării, afară doar dacă cineva nu ar socoti mișcarea circulară ca fiind amestecată /cu repaos/, dat fiind că ea nu e cu totul mișcare și nici nu iese cu totul /din locul său/. Se pare însă, la modul general, că mișcarea locală e unică, primind diferențe după lucrurile exterioare.

25. Trebuie cercetat în ce fel se petrec comasarea și disoluția. Oare ele sînt mișcări diferite de cele amintite mai sus – nașterea și nimicirea, creșterea și pieirea, de mișcarea locală, de schimbare, sau trebuie reduse la acestea, sau trebuie considerate unele dintre acestea comasări și disoluții?

Dacă comasarea este adăugarea unui lucru la altul și apropierea /lor/ iar /disoluția/, invers, e întoarcerea înapoi, ele ar putea fi numite mișcări locale, spunîndu-se că, într-un caz, două lucruri se mișcă spre o unitate, sau /în celălalt caz/ că se îndepărtează unele de celelalte. Dar, dacă ele desemnează o anumită contopire, un amestec și o constituire ducînd de la o unitate la alta, care a apărut în faptul constituirii, dar nu e deja un lucru constituit, la ce fel de mișcări din cele amintite ar putea fi reduse acestea?

La început va fi mișcarea locală, dar ceea ce i s-ar adăuga ar fi diferit, după cum s-ar putea constata că mișcarea locală vine înaintea creșterii, *dar că i se adaugă mișcarea după cantitate*. În acest fel și aici are prioritate mișcarea locală, urmează însă nu în mod necesar comasarea sau dizolvarea, ci apărînd o legătură, s-a produs o comasare a părților care s-au întîlnit, dar separîndu-se în întîlnire, ele s-au desfăcut. În multe cazuri mișcarea locală ar interveni mai tîrziu și în cazul celor care se dizolvă, sau s-ar petrece simultan cu un alt proces asociat corpurilor care se dizolvă, conceput nu potrivit cu mișcarea locală; și în comasare e un alt proces și o constituire, cînd celălalt proces urmează mișcării locale.

Dar oare aceste /mișcări/ trebuie considerate în sine, *iar schimbarea trebuie redusă la ele*? Căci atunci cînd ceva devine dens, s-a schimbat. Aceasta e totuna cu „s-a comasat”. Devenind rarefiat, iarăși s-a schimbat și /rarefierea/ e totuna cu „s-a dizolvat”. Cînd vinul și apa se amestecă, a rezultat altceva decît era fiecare mai înainte. Aceasta este o comasare care a produs schimbarea /calitativă/. Sau trebuie spus că și aici comasările și dizolvările vin înaintea altor schimbări, *dar că acelea sînt diferite de comasări și de dizolvări*. Și nici celelalte schimbări /calitative/ nu sînt de acest fel, nici rarefierea și condensarea nu sînt cu totul comasare și dizolvare, sau provenite din acestea. *Căci în felul acesta s-ar putea accepta și vidul!*¹¹³

Și în ce fel să explicăm negreala și albeața /în termenii comasării și dizolvării/? Căci, dacă sînt îndoieli aici, se elimină mai întîi culorile și probabil calitățile, sau cel puțin pe cele mai multe, mai curînd însă pe toate. Căci dacă orice schimbare pe care o numim „transformare calitativă” ar fi considerată comasare și dizolvare, *ceea ce apare – calitatea – nu mai e nimic, ci doar o situare apropiată sau despărțită*¹¹⁴; și apoi în ce fel sînt comasări a învăța /de la cineva/ și a fi învățat /de cineva/?

26. Trebuie deci cercetat despre acestea și investigat iarăși despre mișcările considerate după specii, de exemplu, în cazul mișcării

¹¹³ Armstrong (VI, 1, p. 260) comentează că „aceasta este o reducere la absurd”. Într-adevăr, platonicienii, ca și peripateticienii nu acceptau vidul. Atomistii și epicureii îl acceptau în interiorul lumilor, iar stoicii – în afara Cosmosului pe care îl numeau și Întreg, dar în interiorul Totului.

¹¹⁴ Este exact ceea ce presupunea fizica atomistă pe care Plotin o respinge.

locale, dacă nu /trebuie deosebită/ în mișcare în sus și în jos, în linie dreaptă și în cerc, ceea ce s-a arătat creator de probleme; sau /dacă trebuie divizată/ în mișcarea înșuflețitelor și neînșuflețitelor – căci nu e asemănătoare mișcarea acestora – și iarăși acestea /trebuie divizate/ în mișcare cu picioarele, înot și zbor. Sau, probabil că s-ar diviza în cazul fiecărei specii în /mișcare/ naturală și mișcare împotriva naturii. Aceasta înseamnă că diferențele mișcărilor nu sînt din afară.¹¹⁵ Sau /diferențele/ produc aceste mișcări și nu există fără ele. Iar natura pare a fi principiul lor.

Sau /putem să deosebim/ unele mișcări naturale, altele artificiale, altele elective. În mod natural sînt creșterile, nimicirile; artificiale sînt a clădi, a construi o navă; cele care presupun alegere – a cerceta, a învăța, a avea activitate politică, în general, a vorbi și a acționa. În legătură cu creșterea și generarea /trebuie deosebit între cele/ conform naturii și împotriva naturii, sau în general, /trebuie deosebit între ele/ după subiectele /mișcării/.

27. Ce trebuie însă spus despre stare sau repaos (στάσις) care este opusă mișcării? Oare și aceasta trebuie considerată un gen, sau trebuie redusă la unul dintre genurile amintite mai sus? E mai bine probabil ca, acordîndu-se celor de Acolo *starea*, să căutăm Aici *repaosul* (ῥεπαῖα).

Așadar, trebuie cercetat despre repaos, mai întîi ce anume este. Și, dacă ar apărea a fi identic cu starea, nu e justificat ca ea să fie căutată Aici, cînd nimic nu stă locului, ci acel lucru care pare că stă se folosește (în realitate) de o mișcare mai lentă. Dar dacă vom afirma că repaosul este ceva diferit de stare prin aceea că starea se referă la ceea ce e cu totul imobil, în vreme ce repaosul se referă la ceea ce stă locului, dar e menit prin natură să se miște, atunci cînd nu se mișcă, dacă se susține că *a fi în repaos* înseamnă *a intra în repaos*, atunci /se afirmă/ că mișcarea încă nu a încetat, ci s-a oprit /un timp/.

Dar dacă ne referim la /starea/ care nu mai are de-a face cu ceea ce se mișcă, mai întîi trebuie cercetat dacă există Aici ceva care să nu se miște. Iar dacă nu e posibil ca ceva să se miște prin toate mișcările, ci trebuie să nu se miște prin anumite mișcări,

¹¹⁵ Deoarece natura este un principiu interior.

pentru ca să se poată și spune că acest lucru particular este cel în mișcare, în ce alt fel trebuie desemnat cel care nu are mișcare locală, ci e în repaos în raport cu această mișcare, decît că *nu se mișcă*? Așadar, repaosul va fi o negație a mișcării. Dar aceasta /negația/ nu se află în gen. E în repaos nu în raport cu altceva decît cu această mișcare, de exemplu, cu cea locală. Deci /repaosul/ afirmă această suprimare /a mișcării locale/.

Dar dacă cineva va spune: de ce să nu afirmăm că mișcarea este negația stării? Fiindcă – vom spune – mișcarea sosește aducînd *ceva* și este *altceva care acționează*, de exemplu împingînd subiectul, acționînd în nenumărate feluri asupra și nimicindu-l, în vreme ce repaosul oricărui lucru nu e nimic în afara acestui lucru, ci desemnează numai, că /lucrul/ nu are mișcare.

Atunci de ce nu afirmăm că și în cazul inteligibilelor starea e negația mișcării? Răspund că nu se poate ca starea să fie suprimarea mișcării, fiindcă ea nu există atunci cînd încetează mișcarea, ci existînd mișcarea, există și starea. Și starea Acolo nu constă în aceea că /există Acolo un lucru/ venit prin natură să se miște, chiar dacă nu se mișcă /în momentul respectiv/, ci, în măsura în care starea s-a instalat, /un lucru inteligibil/ stă, iar în măsura în care se mișcă, se mișcă etern. De aceea, el stă prin stare și se mișcă prin mișcare.

Aici însă, un lucru se mișcă prin mișcare, dar, cînd e absentă /mișcarea/, e în repaos fiind lipsit de mișcarea care îi e menită.

Apoi trebuie să vedem ce este starea însăși și anume în felul următor: atunci cînd cineva se îndreaptă de la boală la sănătate, el se însănătoșește. Ce formă a repaosului anume vom opune acestei însănătoșiri? Dacă îi opunem proveniența, boala, nu este stare; dacă îi opunem direcția, sănătatea, ea nu e identică cu starea. Iar dacă cineva va spune că sănătatea și boala sînt o anumită stare, va afirma că sănătatea și boala sînt forme ale stării – ceea ce e absurd. Iar dacă sănătății i-a revenit accidental starea, înaintea stării sănătatea nu va fi sănătate? Despre acestea însă fiecare să judece cum crede.

28. S-a afirmat că *a face* și *a fi afectat* trebuie numite mișcări; și este posibil ca unele mișcări să fie absolute, altele să fie numite faceri, altele – afectări.

Și despre celelalte genuri amintite /s-a arătat/ că /se reduc/ la acestea.

Și despre relație /s-a arătat/, că e o relaționare a ceva față de altceva și că ambele merg împreună și simultan /în relație/. Dar relația, cînd ea e produsă de o conformare a Ființei, nu va fi relație în măsura în care e Ființă, ci doar atîta cît e parte a ceva – de exemplu mînă sau cap – sau e cauză, sau principiu, sau element. Dar și relațiile se pot diviza, așa cum au fost divizate de cei vechi – unele ca fiind producătoare, altele ca măsuri, altele ca legate de exces și lipsă, altele în general separînd prin asemănare și diferențe.¹¹⁶

Acestea fie zise despre aceste genuri.

¹¹⁶ Aristotel, *Metafizica*, V, 15, 1020b.

DESPRE ETERNITATE ȘI TIMP

45, III. 7

Tema

Plotin susține raportul platonician dintre timp și eternitate: primul este „imaginea mobilă” a celei de-a doua și respinge diferite teorii – peripateticene, stoice, epicureice – în privința timpului.

Subiectul

Există numeroase teorii despre eternitate și timp ale vechilor filosofi, dar ele trebuie cercetate. Eternitatea este o viață simultană în care prezentul, trecutul și viitorul coincid. Ea se regăsește la nivelul lui ceea-ce-este /ceva/ – al Intellectului. Deși, în mod normal noi sîntem în timp, putem contempla și eternitatea, deoarece avem în noi și o parte de eternitate. Mai multe definiții ale timpului, date de filozofii mai vechi: timpul este mișcare, sau ceea ce este mișcat, sau un aspect al mișcării. Aceste teorii nu sînt adevărate. Timpul nu este numărul sau măsura mișcării, cum crede Aristotel. Timpul este viața Sufletului, desprins în mod parțial de Intellect. Sufletul și-a dat sieși dimensiunea temporalității cînd a creat lumea aceasta.

1. Spunînd că eternitatea și timpul sînt fiecare ceva diferit și că una are de a face cu natura eternă, iar timpul cu ceea ce devine și cu Universul vizibil, socotim că avem de la sine o impresie clară pentru aceste /concepte/ în Sufletele noastre, cum ar veni prin intuițiile concentrate ale gîndului, dat fiind că vorbim mereu despre ele și le numim în toate ocaziile. Cînd însă încercăm să le verificăm și, pentru a spune astfel, să ajungem aproape de ele, iarăși ajungem la încurcătură¹, luînd fiecare /din noi/ alte opinii ale celor vechi despre aceste probleme, probabil că și pe aceleași opinii înțelegîndu-le în chip divers, ne oprim aici și socotim multumitor dacă, fiind întrebați, am putea să spunem părerea acelora. Atunci satisfăcuți, ne îndepărtăm de a mai investiga aceste subiecte.

Trebuie, dar, considerat că unii dintre filozofii vechi și preafericiți au aflat adevărul²; se cuvine totuși cercetat cine sînt cei care l-au întîlnit cel mai mult și în ce fel am căpăta și noi înțelegere despre aceste subiecte.

Mai întîi trebuie investigat în legătură cu eternitatea, anume ce consideră că e ea aceia care stabilesc că ea e diferită de timp. Căci, odată cunoscut fiind ceea ce stă în calitate de *model*, ar deveni limpede și ceea ce stă ca *imagine* a sa – anume ce spun /platonicienii/ că este timpul.³ Dar, dacă cineva, înainte de a examina eternitatea, și-ar reprezenta ce este timpul, ar putea fi posibil și pentru acesta, care parcurge drumul de Aici într-Acolo prin reamintire,

¹ Poate sursa formulei lui Augustin din *Confesiuni*, IX, 14.

² Platon este evident, dintre filozofii vechi, cel care, după Plotin, a aflat adevărul.

³ Platon, *Timaios*, 37d.

să vadă /modelul/ cu care seamănă timpul, dacă e adevărat că acesta posedă o asemănare față de eternitate.

2. Prin urmare, ce anume trebuie spus că e eternitatea? Oare este ea însăși Ființa inteligibilă, așa cum cineva ar declara că timpul este întregul Cer și întregul Univers? Căci și această opinie – se spune – au avut-o unii despre timp.⁴ Deoarece ne reprezentăm și gândim eternitatea ca fiind lucrul cel mai venerabil, dar cel mai venerabil este ceea ce aparține naturii inteligibile, și nu putem spune care din două este mai venerabil – Celui care e mai presus /de Ființă/ nu-i putem atribui nici măcar eternitatea – cineva ar putea considera *eternitatea și Ființa inteligibilă identice*.

De asemenea, universul inteligibil și eternitatea sînt ambele cuprinzătoare și cuprind aceleași lucruri. Însă cînd spunem că unele se află în celelalte – în eternitate – și cînd predicăm despre ele eternul – căci „natura modelului este eternă”⁵ – spune /Platon/ – spunem că eternitatea este altceva /decît universul inteligibil/ și afirmăm că ea e în relație cu acela, sau că e în el, sau e prezentă pentru el. Iar faptul că și una, și cealaltă sînt auguste nu indică identitatea. Căci probabil că caracterul de august ar putea apărea la unul dintre ele și de la celălalt. Și cuprinderea unuia va fi precum a părților, dar pentru eternitate întregul va exista simultan, nu ca parte, ci fiindcă toate astfel de /părți/ îi revin ca fiind eterne.

Dar oare eternitatea trebuie raportată la *starea* de Acolo, așa după cum Aici timpul trebuie raportat la *mișcare*?⁶ În mod verosimil s-ar putea cerceta dacă spunem că eternitatea este identică cu starea, sau dacă nu /e identică cu ea/ în mod absolut, ci cu starea asociată de Ființă? Dacă este identică cu starea, mai întîi nu vom spune „stare eternă”, după cum nu spunem „eternitate eternă”. Căci eternul este ceea ce participă la eternitate. Apoi în ce fel va fi mișcarea eternă? În acest sens, ar putea exista și mișcare statică! Apoi în ce fel conceptul stării posedă în sine eternul? Nu mă refer la cel din timp, ci precum îi gândim cînd vorbim despre veșnic.

⁴ Pitagoricenii, după Aristotel, *Fizica*, IV, 10, 218b.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Referința este la două dintre „genurile supreme” din *Sofistul*, la care Plotin s-a referit în tratatul anterior cronologic, 43, VI.2, 8.

Dar dacă /eternitatea/ este *identică cu starea Ființei*, din nou vor fi exterioare eternității celelalte genuri. Apoi trebuie gândită eternitatea nu doar în stare, ci și în unitate. Apoi trebuie s-o gândim și fără extensie, pentru ca să nu fie identică cu timpul. Dar starea nu posedă nici conceptul unității, nici pe cel de non-extensie în sine, în măsura în care e stare. Apoi noi predicăm despre eternitate faptul de „a rămîne în unitate”⁷. Eternitatea ar participa deci la stare, dar nu ar fi starea însăși.

3. Care ar fi atunci acel lucru, potrivit cu care noi spunem că întreg universul de Acolo este etern și veșnic, și ce este veșnicia, fie că ea este identică și același lucru cu eternitatea, fie că eternitatea se spune potrivit cu ea? Oare avem o noțiune cu un singur referent, dar adunată din mai multe /noțiuni/? Răspund că /eternitatea e/ o natură care *fie urmează realitățile de Acolo, fie e unită /cu ele/, fie e văzută în ele, deși una fiind, e toate, are puterea tuturor și e multiplă*.

Și cel care a străbătut cu privirea această putere multiplă, sub un anume aspect, o declară, în calitate de substrat, Ființă, apoi o numește Mișcare, dat fiind că o vede ca viață, apoi /vede/ ca Stare faptul că ea e sub toate aspectele la fel, dar o vede și ca Alteritate și Identitate, deoarece acestea /toate/ sînt împreună o unitate.⁸ În acest fel, el le compune iarăși într-o unitate laolaltă, încît să fie o singură viață în acestea, adunînd alteritatea și lipsa de odihnă a activității, și identitatea și gîndirea sau viața care nu sînt niciodată altceva și nu provin din ceva spre altceva, ci sînt ceea ce e la fel și întotdeauna fără extensiune <ᾧδιαστάτως>. Văzîndu-le pe toate acestea, el a văzut eternitatea, văzînd viața care stă locului în ea, care are întotdeauna prezent Întregul, și nu acum un lucru, mai apoi altceva, ci are totul simultan, nu ba pe unele lucruri, ba pe altele, ci este *desăvîrșire indivizibilă*; la fel, existînd laolaltă toate /liniile/ la un punct, ele nu avansează ca să curgă, ci el rămîne în identitatea din sine, fără să se schimbe, fiind etern în prezent, fiindcă nimic al său nu a trecut, nici nu se va naște, ci asta fiind – *ceea ce este /ceva/*.

Rezultă că *eternitatea nu este substratul*, ci ceea ce provine din substratul însuși, ca ceva strălucitor conform identității pe care nu o anunță în ceea ce va fi, ci în ceea ce este deja, /anunțînd/ că

⁷ *Timaios*, 37d.

⁸ Trimitere la *genurile supreme* din *Sofistul* lui Platon, 254d-e.

e astfel și nu altfel. Și ce ar mai putea exista posterior pentru ea, care nu este acum? Și nici nu poate exista ceva posterior care să fie ceea ce ea nu este deja. Căci nu există /moment în trecut/ din care ea va sosi în momentul de acum. Într-adevăr, acela /din „trecut“/ era nu altul, ci chiar aceasta. Și, dacă nu e cu puțință să existe ceva pe care ea nu-l are acum, rezultă cu necesitate că nici pe „a fost“ nu îl va avea la el. Fiindcă ce anume este ceea ce a fost la ea și apoi s-a dus? Și nici pe „va fi“ /nu-l posedă/. Rămîne ca ea să fie, în ființare, ceea ce este. Așadar, ceea ce nici nu *a fost*, nici nu *va fi*, ci *este* numai, ceea ce, stînd imobil, îl posedă pe „a fi“, deoarece nu se schimbă înspre „va fi“, și nici nu a suferit schimbări – aceasta este eternitatea. Atunci viața asociată cu ceea-ce-este /ceva/ în ființarea /prezentă/, *toată deodată și completă*, pretutindeni fără extensie, aceasta este ceea ce căutăm – eternitatea.

4. Nu trebuie să gîndim că /eternitatea/ a sosit accidental din afara naturii inteligibile, ci /eternitatea/ este natura inteligibilă, din ea și laolaltă cu ea. Căci ea e văzută în Ființă de către /natura inteligibilă/, fiindcă și pe celelalte toate despre cîte spunem că sînt Acolo, cînd le vedem, spunem că toate sînt din Ființa /inteligibilă/ și cu Ființa /inteligibilă/. Într-adevăr, cele care sînt în mod primordial trebuie să fie laolaltă cu primele realități și în primele realități. De fapt și frumosul se află în ele și din ele, și adevărul e în ele.

Iar unele sînt ca într-o parte a celui ce este întreg, altele însă se află în Întreg, după cum și acest Întreg autentic nu e adunat din părți, ci el a generat părțile, *pentru ca în acest fel să fie cu adevărat un întreg*.

Iar adevărul nu este Acolo acord cu altceva, ci /este acord/ al fiecărui /inteligibil/ /cu sine/ însuși, al cărui adevăr este. Trebuie deci ca acest Întreg autentic, dacă va fi în acest fel întreg, să nu fie numai întreg în sensul în care el este toate realitățile, însă și ca Întregul să fie astfel încît să nu ducă lipsă de nimic. Iar dacă aceasta e în acest fel, nici nu va exista ceva pentru el /în plus/; căci dacă va exista, aceasta îi lipsea și nu era întreg.

Iar împotriva naturii ce i-ar putea sosi? Căci el nu e afectat de nimic. Iar dacă nu i-ar putea veni nimic /împotriva naturii/, el nici nu urmează /să fie/, nici nu va fi, nici nu a fost. Dacă vei înlătura de la lucrurile generate pe „va fi“, ele ajung să nu existe, deoarece ele dobîndesc neîncetat ceva în plus. Dar dacă celor negenerate

li-l vei adăuga pe „*va fi*”, la ele consecința este alungarea din „*jilțul Ființei*”⁹. Căci e limpede că „*a fi*” ar exista la ele nu conatural, dacă ar putea apărea în ceea ce urmează să fie, în faptul de a fi fost, cât și în viitor pe mai târziu. Se poate spune că pentru cele generate Ființa este faptul de a aparține generării de la momentul începutului lor, pînă ce ele ar ajunge la ultimul moment al timpului, cînd nu mai există. Aceasta este /pentru ele/ „*a fi*” și, dacă cineva l-ar înlătura, /e necesar/ ca viața lor să fie alterată, încît și „*a fi*” pățește același lucru. Și pentru Universul /vizibil/ este nevoie /de viitor/ în vederea căruia va fi în acest fel. De aceea el se îndreaptă spre viitor și nu vrea să stea locului, trăgîndu-l pe „*a fi*” cu sine, în timp ce face mereu altceva și se mișcă circular dintr-o anumită năzuință de Ființă. În consecință, am aflat și de ce se mișcă /Universul/ care are viitor, îndreptîndu-se spre o existență veșnică.

Or, *nu există năzuință de viitor la realitățile prime și fericite*. Căci ele deja sînt Întregul și ceea ce cumva le servește să trăiască au în întregime. Astfel încît ele nu caută nimic, fiindcă viitorul nu este nimic pentru ele și nici acela în care se află viitorul. Prin urmare Ființa desăvîrșită și întreagă a lui ceea-ce-este /ceva/, nu doar cea din părți, ci și aceea constînd în faptul de a nu mai urma să ducă o lipsă și în cel de a nu i se adăuga nimic care nu a fost – căci nu numai că toate cele-ce-sînt /ceva/ trebuie să fie prezente Totului și Întregului, dar nici /nu trebuie să fie prezent/ nimic din ceea ce cîndva nu a fost – această dispoziție și natură a sa ar fi eternitatea.¹⁰ *Căci eternitatea vine de la „a fi etern”* <αἰών ἀπὸ τοῦ ἀεὶ ὄντος>.¹¹

5. Dar atunci cînd, dacă mă apropii de *ceva* cu Sufletul, pot să vorbesc despre *acela*, mai degrabă să-l văd în felul în care nimic în general nu s-a întîmplat cu el – dacă totuși are loc așa ceva, el nu este etern, sau nu e ceva în întregul lui etern – oare nu e deja etern, dacă nu i-ar fi imanentă o astfel de natură, încît să crezi despre el că e în acest fel și nu într-altul, încît, dacă iarăși te-ai apropia de el, să-l găsești ca fiind astfel?

⁹ Platon, *Philebos*, 24d.

¹⁰ Text nu tocmai sigur.

¹¹ Etimologie fantezistă, bazată pe spargerea cuvîntului αἰών în două părți. Cf. Aristotel, *De caelo*, I, 9, 279.

Ce va fi, dacă cineva nu și-ar putea îndepărta privirea de el, ci fiind împreună cu el, s-ar bucura de natura lui, în stare fiind să facă aceasta datorită unei naturi neostenite? Răspund: când a dat el însuși fuga, va fi pentru totdeauna, fără să se încline în nici un chip, pentru ca să fie asemănător /lui/ și etern, *privind prin eternitatea din sine eternitatea și eternul*. Or, dacă cel care e astfel e veșnic și există etern, cel care nu se înclină deloc spre cealaltă natură, avînd viața pe care o are deja întreagă, care nu a adăugat /ceva la ea/, nu adaugă și nu va adăuga, *veșnic* (αἰδίον) ar putea fi cel care e astfel, *veșnicie* (αἰδιότης) ar fi o astfel de dispoziție a subiectului care provine de la el și e în el, iar *eternitatea* (αἰών) ar fi subiectul împreună cu o astfel de dispoziție manifestată.

De aici rezultă că eternitatea e augustă și conceptul său o afirmă ca identică cu zeul.¹² S-ar vorbi îndreptățit spunîndu-se că eternitatea este un zeu care se manifestă și care se prezintă pe sine în ce fel este – faptul de a fi, că e neclintit, identic, în acest fel, avînd în viață statornicia.

Iar dacă îl declarăm ca format din mai multe părți, nu trebuie să fim uimiți: căci fiecare dintre cele de Acolo e multiplă datorită unei puteri infinite. Într-adevăr, infinitul este și ceea ce nu ar duce lipsă, și aceasta în sensul propriu, fiindcă nu consumă nimic din el. Iar dacă cineva ar spune despre eternitate că e o viață infinită deja prin faptul că e întreagă și nu consumă nimic din ea, deoarece nici nu a trecut, nici nu urmează să fie – căci în acest caz nu ar mai fi întreagă – ar fi aproape de o definiție. [Într-adevăr, ceea ce urmează lui „prin faptul că e întreagă și nu consumă nimic din ea” ar putea fi o descriere „a lui a fi deja infinit”.]¹³

6. Deoarece o astfel de natură, așa preafrumoasă și veșnică, se află în jurul Unului, provine de la Acela, se îndreaptă spre Acela, fără să iasă deloc din El, stînd locului mereu în jurul Aceluia, viețuind în Acela conform cu El, și deoarece s-a spus bine – pe cît cred – aceasta de Platon, în chip profund și nu altminteri, anume „rămînînd eternitatea în Unu”¹⁴, pentru ca/Intellectul/ nu numai

¹² Zeul-Intellect.

¹³ Fraza e considerată o glosă de majoritatea editorilor.

¹⁴ Platon, *Timaos*, 37d.

să se ducă pe sine spre Unul raportat la sine, ci și viața lui *ceea-ce-este în mod neschimbat* să se afle în jurul Unului, ei bine, atunci aceasta este ceea ce căutăm. Și ceea ce rămîne locului astfel este eternitatea.

Or, cel care rămîne astfel, el însuși care rămîne ceea ce este, actualizare a vieții care rămîne la sine, îndreptată spre Acela și în Acela; care nu ar putea poseda ființarea și viața în mod fals – /aceasta este/ a fi etern. Căci faptul *de a fi cu adevărat* înseamnă ca niciodată să nu se poată ca el să nu fie, nici să fie în alt fel. Aceasta înseamnă *a fi la fel*, aceasta înseamnă a fi fără deosebiri. Orice /este Acolo/ nu are mereu altceva, nu poți să-l extinzi, nici să-l desfășori, nici să-l tragi, nici să-l întinzi, nu poți să concepi nimic al său, nici anterioritate, nici posterioritate. Iar dacă nu există la el nici anterioritate, nici posterioritate, dacă „este” e predicatul cel mai adevărat dintre cele ce i se pot aplica și dacă el *este* ca prin Ființă sau viață, iarăși ne vom întâlni cu lucrul despre care vorbim – cu eternitatea.

Însă cînd vorbim despre etern și despre faptul că nu-i posibil ba să fie, ba să nu fie, trebuie considerat că vorbim pentru clarificarea noastră. Căci „etern” nu ar fi spus în sens propriu, ci, fiind conceput pentru indicarea imperisabilului, ar induce în eroare Sufletul la abordarea „mai multului”, luat pe deasupra ca ceva care nu va avea o lipsă vreodată. Probabil că ar fi fost mai bine să spunem numai „care este”. Dar după cum *ceea-ce-este /ceva/* e un nume potrivit pentru Ființă, totuși, deoarece /unii/ au considerat chiar devenirea Ființă, pentru a înțelege, au avut nevoie de adăugirea „etern”.

Însă nu e ceva „*ceea-ce-este /ceva/*”, și altceva „*ceea-ce-este /ceva/ etern*”, după cum nu e ceva „*filozoful*”, și altceva „*filozoful adevărat*”. Dar a apărut adăugirea „adevărat”, fiindcă /unii/ și-au pus masca filozofiei. Astfel se adaugă lui *ceea-ce-este /ceva/ „eternul”* și cuvîntului „este” i se adaugă cuvîntul „etern”, încît se spune „este etern” <ἔστι ὡν>.

De aceea trebuie înțeles „eternul” ca și cînd s-ar spune „*ceea-ce-este cu adevărat*” și să cuprindem „eternul” într-o putere fără dimensiune care nu are nevoie cu nimic de nimic /adăugat/ la ceea ce deja posedă; *căci posedă totul*. O astfel de natură e totul și *ceea-ce-este /ceva/*, nu are în nici un fel o nevoie, nu e într-un fel îndestulată,

într-altul în lipsă. Căci ceea ce e în timp, chiar dacă ar fi, aparent, perfect, precum un corp perfect adecvat pentru Suflet, are nevoie de ceea ce urmează, ducînd lipsă datorită timpului de care are nevoie, dat fiind că împreună cu el, dacă ar fi prezent, ar călători împreună, deoarece e imperfect. Fiind în acest fel, el ar putea fi numit „perfect” numai prin omonimie.

Dar cel căruia îi revine să nu aibă nevoie de „mai apoi”, nici nu are de a face cu un timp determinat, nici cu unul infinit și care va fi infinit, ci posedă ceea ce trebuie să fie, este acela către care tinde conceptul, este cel care își are ființarea nu dintr-o anumită cantitate, ci e înainte de cantitate. Căci se cuvenea ca cel care nu este de o anumită cantitate determinată să nu aibă de a face cu nimic determinat cantitativ, pentru ca viața sa, îmbucătățită, să nu suprimă absoluta sa indivizibilitate, ci ca el să fie indivizibil și prin viață, și prin Ființă.

Iar expresia „/Demiurgul/ era bun”¹⁵ trimite la conceptul Întregului, semnificînd că pentru Întregul transcendent nu există un început în timp; astfel încît nici Universul acesta nu primește un început în timp, deoarece cauza ființării sale îi furnizează anterioritatea /față de timp/. Totuși spunînd „era” de dragul clarificării, /Platon/ e nemulțumit și cu acest cuvînt, dat fiind că nici el nu e spus pe deplin îndreptățit despre realitățile cărora le revine atribuirea și conceptul eternității.¹⁶

7. Oare afirmăm acestea obținînd mărturia de la lucruri diferite /de cele senzoriale/ și aducem argumentele ca și cînd ar fi vorba despre realități străine /în raport cu ceea ce e Aici/? Cum e posibil? Ce fel de înțelegere ar putea exista pentru oameni care nu intră în atingere /cu realitățile de Acolo/? Cum am putea intra în atingere cu lucruri străine /de noi/? În consecință, *e necesar să avem și noi parte de eternitate!*

Dar cum e posibil așa ceva pentru ființe aflate în timp? Or, în ce fel e posibil să fim în timp și în ce fel e posibil să fim în eternitate

¹⁵ *Ibidem*, 29e.

¹⁶ Plotin trebuie să explice de ce, aparent, Platon vorbește despre o creație în timp a Universului vizibil. Explicația cea mai la îndemînă este că limbajul „creaționist” are o funcție didactică și că anterioritatea înseamnă dependență cauzală și existențială.

s-ar putea cunoaște dacă s-ar descoperi mai întâi ce este timpul. Așadar, trebuie să coborâm din eternitate la timp și la cercetarea timpului. Acolo, într-adevăr, se afla drumul înspre sus, acum însă să vorbim fără să corborâm chiar cu totul, ci în felul în care a coborât timpul.

Dacă nu s-ar găsi nimic spus despre timp la bărbații din vechime și preafiericiți, ar trebui ca, dintru început fiind noi în contact cu eternitatea, în continuare să ne spunem opiniile despre timp, încercînd să punem în acord opinia spusă de noi cu conceptul său pe care l-am dobîndit. În fapt însă e necesar mai înainte să luăm spusele cele mai demne de menționat, examinînd dacă teza noastră e în acord cu vreuna dintre ele.

Mai întâi teoriile despre timp ar trebui probabil divizate în trei:

Sau timpul ar fi numita mișcare, sau ar fi ceea ce se mișcă, sau ar fi un element al mișcării. Căci a spune că timpul este starea sau ceva care stă, sau un aspect al stării este foarte departe de conceptul timpului, care nu e niciodată același. Dintre cei care spun că timpul este mișcarea, unii ar putea afirma că el este întreaga mișcare¹⁷, alții – că e mișcarea Universului.¹⁸ Cei care spun că timpul este ceea ce se mișcă se referă la sfera Universului. Iar cei care spun că e un aspect al mișcării au în vedere fie – unii – un interval al mișcării¹⁹, fie – alții – o măsură²⁰, fie – iarăși alții – în general o consecință a ei²¹ – a întregii mișcării, sau a celei ordonate.²²

8. *Nu e cu putință ca timpul să fie mișcare*, nici dacă se iau laolaltă toate mișcările și, cumva, se face o singură mișcare din toate, nici mișcare ordonată. Căci fiecare dintre cele două mișcări amintite se află în timp. Iar dacă vreo /mișcare/ nu e în timp, cu mult mai mult ea nu ar avea de-a face cu timpul, dat fiind că ceva e lucrul în care se află mișcarea și altceva e mișcarea luată în sine. Și ar fi destul acest argument preluat dintre celelalte care se spun și s-au spus²³, anume că mișcarea ar putea înceta și s-ar putea întrerupe,

¹⁷ Unii stoici, SVF, II, 514.

¹⁸ Pitagoricienii susțineau această teorie.

¹⁹ Stoicii, SVF, II, 509-510.

²⁰ Vechea Academie, preluată de Aristotel, *Fizica*, IV, 10.

²¹ Epicureii împărțeau această teorie, v. Wachsmuth-Usener, 294.

²² Zenon din Cition, întemeietorul stoicismului, susține prima teză; Chrysippos – înnoitorul stoicismului – pe cea de-a doua.

²³ Aristotel, *Fizica*, 218b-219a.

în vreme ce timpul – nu. Iar dacă cineva ar spune că mișcarea Universului nu s-ar putea întrerupe, dacă s-ar referi la mișcarea circulară /a Universului/, /am spune/ că și ea se află într-un anume timp, că și ea ar reveni în același punct, dar nu în timpul în care s-a realizat jumătatea /revoluției sale/; timpul respectiv ar fi jumătate /din timpul total/, iar celălalt /în care se realizează întreaga revoluție/ ar fi dublu, în situația în care ambele mișcări ar fi ale Universului, una dintr-un punct ajungînd pînă în același punct, cealaltă numai pînă la jumătate.

Iar a spune că mișcarea sferei exterioare este cea mai iute și cea mai rapidă susține argumentul că mișcarea și timpul sînt diferite. Căci e limpede că cea mai rapidă mișcare efectuează cel mai mare interval în timpul cel mai mic. Celelalte – mai lente – ar efectua într-un timp mai lung o parte a intervalului /spațial/.

Dacă, așadar, timpul nu este mișcarea sferei /cerești/, *cu greu ar putea să fie sfera însăși*, care a fost presupusă a fi timpul, deoarece se mișcă.

Oare deci timpul e *un aspect al mișcării*? Dacă e intervalul mișcării, mai întîi /vedem că/ nu există același /interval/ pentru orice mișcare, și nici pentru mișcarea de aceeași specie. Căci mișcarea și mișcarea în spațiu sînt mai rapide sau mai lente. Și ambele intervale ar putea fi măsurate cu o unitate diferită pe care cineva ar putea-o numi mai îndreptățit „timp”. Însă timpul e intervalul căreia dintre cele două mișcări? Mai degrabă, intervalul căreia dintre mișcărilor care sînt infinite? Dacă /timpul/ este intervalul mișcării ordonate, el nu e nici al mișcării totale /a Universului?/, nici al celei asemănătoare. Căci acestea sînt numeroase, astfel încît vor fi simultan multe timpuri.

Iar dacă timpul este un interval al /mișcării/ Întregului, în caz că ar exista intervalul în mișcarea luată în sine, ce altceva ar fi /timpul/ decît mișcarea? Numai *mișcare determinată cantitativ*! Dar acest cantitativ determinat va fi măsurat fie cu spațiul, fiindcă s-a desfășurat fiind atît de mare, și acesta va fi intervalul. Dar atunci el nu e timp, ci spațiu. Fie mișcarea însăși va poseda intervalul, datorită continuității ei și faptului că nu încetează imediat, ci continuă mereu. Dar acest lucru ar fi multiplicitatea mișcării; iar dacă cineva, privind la ea, și-o reprezintă multiplă, ca și cînd ar spune că e multiplu caldul, nici aici nu va apărea timpul, nici nu se va ivi, ci mereu

și mereu mișcare și intervalul cercetat la aceasta, precum o apă care curge mereu și mereu.

Iar acest „mereu și mereu” va fi număr, precum doiul sau treiul, iar intervalul va fi al masei. În acest fel și mărimea mișcării, luată ca zece /unități/, sau ca ceea ce se manifestă în masa, ca să spunem așa, a mișcării, va fi un interval care nu conține noțiunea de timp, ci această cantitate determinată se va ivi în timp. Sau timpul nu va fi pretutindeni, ci în subiectul mișcării, și atunci se întâmplă iarăși ca timpul să fie declarat mișcare. Căci intervalul nu e în afara mișcării, ci este mișcare non-instantanee <μη ἀθρόα>; iar a fi non-instantanee în raport cu instantaneul înseamnă a fi în timp. Căci prin ce altceva se deosebește faptul de a nu fi instantaneu de faptul de a fi instantaneu *decît prin prezența în timp*?

Rezultă că mișcarea intermediară și intervalul nu sînt ele însele timpul, dar sînt în timp.

Iar dacă cineva ar numi intervalul mișcării „timp”, nu va fi /desemnat/ propriul mișcării, ci lucrul de-a lungul căruia mișcarea însăși se extinde, de parcă ar fugi alături de acela, dar ce este acesta nu s-a spus. Căci e clar că timpul este realitatea *în care* s-a făcut mișcarea. Dar acesta era ceea ce de la început a căutat raționamentul, ce entitate este timpul. Într-adevăr este asemănător și identic, dacă, la întrebarea „ce este timpul”, ar răspunde că „/timpul/ este intervalul mișcării în timp”. Ce este deci acest interval /al mișcării/, pe care îl numești „timp” al mișcării, presupunîndu-l în afara intervalului în sens propriu? Apoi cel care presupune intervalul în mișcarea însăși, va fi la încurcătură să știe unde va așeza intervalul repaosului. Căci atîta timp cît se mișcă ceva, tot atîta ar sta și un alt lucru și totuși ar trebui să declari timpul ambilor ca fiind același, deoarece, evident, este diferit de cele două /mișcarea și repaosul/. Ce este deci și ce natură are acest interval? Admitem că nu e posibil să fie spațial, pentru că acesta este în afara /mișcării și a repaosului/.

9. „Timpul este numărul sau măsura mișcării.”²⁴ – E mai bine în acest din urmă fel, deoarece mișcarea e continuă. Trebuie să cercetăm în ce fel e posibilă această definiție.

²⁴ Definiția timpului a lui Aristotel din cartea a IV-a a *Fizicii*, care utilizează ambele formule.

Mai întâi, și aici avem de asemenea o dificultate în ce privește „orice mișcare”, la fel cum am avut-o și când am vorbit despre intervalul mișcării, dacă cineva afirmă că /timpul e măsura/ oricărei mișcări. Cum s-ar putea număra mișcarea neordonată și neuniformă? Și ce număr sau măsură /a acesteia/, sau în raport cu ce anume ar fi măsura? Iar dacă /măsurăm/ ambele mișcări cu aceeași măsură și, în general, orice mișcare – rapidă, lentă – numărul și măsura vor fi asemănătoare, precum dacă zecele ar măsura și cai, și boi, sau dacă aceeași măsură ar fi și pentru lichide, și pentru solide. Iar dacă ea este o măsură asemănătoare, s-a spus căror lucruri aparține timpul, fiindcă el este al unor mișcări, dar încă nu s-a spus ce este *el însuși*.

Dar, dacă se poate gândi timpul precum e conceput *zecele* și în absența cailor, iar măsura este măsură avînd o anumită natură /intrinsecă/, chiar dacă nu ar măsura încă, în acest fel trebuie să fie și timpul care e măsură. Dacă el este în sine precum numărul, prin ce s-ar deosebi de numărul de Aici corespunzător Decadei, sau de orice alt număr /format/ din unități?

Iar dacă măsura este continuă, va fi măsură avînd o anumită dimensiune, de exemplu, *cotul*. Va fi, prin urmare, o mărime, precum o linie care aleargă împreună, evident, cu mișcarea. Or, dacă linia însăși aleargă împreună cu mișcarea, în ce fel va măsura lucrul cu care aleargă împreună? Care dintre cele două /îl măsoară/ mai degrabă pe celălalt?

E mai bine și mai convingător să admitem că /timpul e măsura/ nu a oricărei /mișcări/, ci a /liniei/ cu care aleargă împreună. /Mișcarea/ trebuie să fie continuă, altminteri linia care aleargă împreună cu ea se va opri. Însă cel care măsoară nu trebuie luat din afară sau separat, ci /trebuie luat/ împreună cu mișcarea măsurată. Cine va fi cel care măsoară? Răspund că mișcarea va fi măsurată, dar mărimea va fi cea care a măsurat. Și care dintre ele va fi timpul? Fie mișcarea măsurată, fie măsura care a măsurat, fie ceea ce s-a folosit de mărime, precum de un cot, spre a măsura cît de mare e mișcarea. Or, în cazul tuturor acestora s-a presupus – ceea ce am spus că e mai convingător – mișcarea uniformă. Căci fără uniformitate și, în plus, fără o singură /mișcare/ a Întregului devine mai încurcată poziția argumentativă a celui care presupune /că mișcarea este/ o măsură, de orice fel ar fi ea.

Fie timpul o mișcare măsurată și măsurată de o cantitate: dacă ar trebui să măsurăm mișcarea, nu ar trebui să fie măsurată de către ea însăși, ci de altceva; asemănător, dacă mișcarea va avea o altă măsură decât ea însăși și de aceea am avut nevoie de o măsură continuă spre a o măsura, în același fel, *trebuie ca mărimea respectivă însăși să aibă o măsură* /diferită de ea/, pentru ca, în situația în care există mișcarea, /mărimea/ să fie măsurată, când ceea ce îi măsoară cantitatea a fost de o mărime determinată.

Și atunci timpul acela va fi *numărul /mărimii/* care însoțește mișcarea, și nu mărimea care aleargă laolaltă cu mișcarea.²⁵ Dar care va fi acesta decât numărul /format/ din unități? Care e problematic în ce fel va măsura. Într-adevăr, chiar dacă cineva va descoperi în ce fel /măsoară acest număr/, *va descoperi că măsoară nu timpul, ci un timp determinat, iar acesta nu e identic cu timpul /în sine/*. Căci una e a vorbi despre timp, și alta – despre un timp determinat. Într-adevăr, înainte de a fi de o anumită dimensiune trebuie spus ce este *acela care este de o anumită dimensiune*.

Or, timpul este numărul care măsoară mișcarea *din afara mișcării*, după cum zecele în cazul cailor nu e /un număr/ conceput laolaltă cu caii. Nu s-a spus ce este, prin urmare, acest număr, care este ceea ce este înaintea măsurării, precum *zecele*. Răspund că e acela care, alergând alături /de mișcare/, a măsurat după anterioritatea și posterioritatea mișcării.

Numai că tot nu e limpede ce este acest /număr/ care /a măsurat/ după anterioritate și posterioritate. Or, măsurînd după anterioritate și posterioritate fie printr-un punct, fie prin orice altceva, el va măsura întru totul după timp. Timpul va fi, prin urmare, acest număr care măsoară mișcarea după anterioritate și posterioritate, ținîndu-se aproape și atingîndu-se de timp, pentru ca să-l măsoare.

Fie realitatea spațială primește anterioritatea și posterioritatea, precum /cînd spunem/ „începutul pistei de alergare”, fie e necesar ca realitatea temporală să le primească pe acestea. Căci, în general, anterioritatea este timp care încetează în momentul de față, iar posterioritatea e timp care începe din momentul de față. *Altceva este, deci, timpul decât numărul care măsoară mișcarea după anterioritate și posterioritate*, nu numai pe oricare /mișcare/, dar și pe cea ordonată.

²⁵ Text destul de alterat.

Apoi, din ce cauză /va exista timp/ – cînd numărul s-a adăugat fie conform cu cel măsurat, fie cu cel care măsoară? Căci este posibil ca același /număr/ să fie și cel care măsoară și cel care e măsurat. Din ce cauză va exista timp, cînd a apărut un număr, însă, cînd există mișcare, cînd există anterioritate și posterioritate la ea, nu va exista timp? Ca și cînd cineva ar spune că mărimea nu e „atît de mare”, dacă cineva nu ar înțelege că ea este „atît de mare”.

Apoi, timpul fiind infinit și fiind declarat infinit, cum ar putea exista un număr asociat lui? Afară doar dacă cineva nu l-ar măsura, scoțînd o parte a lui în care se întîmplă să existe timp chiar și înainte de a fi fost măsurat. *Dar de ce nu va exista /timp/ și înainte să existe Sufletul care îl măsoară?* Afară doar dacă nu se va spune că geneza lui provine de la Suflet! Căci pentru măsurare /se afirmă/ că nu e deloc necesar. Într-adevăr, /timpul/ are mărimea pe care o are, chiar dacă nimeni nu l-ar măsura. S-ar putea spune că Sufletul este faptul de a se folosi de mărime în vederea măsurării. Dar ce legătură ar avea aceasta cu noțiunea timpului?

10. A afirma că *timpul este consecința mișcării* nu-l caracterizează pe cel care vrea să explice ce este asta și nici nu spune ceva, înainte de a arăta ce înseamnă „a fi o consecință”. Căci probabil că acel lucru ar fi timpul.

Trebuie deci cercetată această consecință, fie că e anterioară, fie că e simultană, fie că e posterioară /mișcării/, dacă există o atare consecință. Căci ea se află în timp, în orice fel s-ar vorbi despre ea. Dacă e așa, timpul va fi consecința mișcării în timp!

Însă noi cercetăm nu *ce nu este /timpul/*, ci *ce este*; or, s-au spus multe de către cei dinaintea noastră în cazul fiecărei teze, afirmații pe care, dacă cineva le-ar străbate, ar scrie mai curînd o istorie. Din fugă s-a spus ceva despre ele, în plus e cu putință să fie combătut și cel care afirmă că timpul e măsura mișcării întregului în baza celor deja arătate, iar celelalte teze despre /timp/ ca măsură a mișcării au fost expuse, căci toate celelalte argumente aduse împotriva tezelor de mai sus se vor potrivi și cu această teză, în afara celui legat de mișcarea neuniformă. Ei bine, dacă așa stau lucrurile, ar trebui să spunem ce urmează: *ce anume trebuie gîndit că este timpul?*

11. Trebuie să ne conducem pe noi înșine din nou spre acea condiție pe care am discutat-o în legătură cu *eternitatea*, acea condiție

neclintită, o viață laolaltă întreagă și infinită, întru totul neînclinată și care stă în Unul și în legătură cu Unul. Timp nu exista încă, sau, cel puțin, nu exista pentru inteligibile, dar noi vom crea timpul prin rațiunea și natura posteriorității. Dat fiind că realitățile inteligibile păstrează liniștea în ele însele, cineva probabil că nu ar putea invoca Muzele care nu existau încă pentru a spune *în ce fel a apărut prima oară timpul*. Însă probabil, dacă ar fi fost Muzele atunci, pesemne că acela ar fi putut vorbi despre timpul care s-a născut, în ce fel s-a ivit și s-a născut. Ar grai atunci, vorbind despre el, cam în felul următor:

Înainte, înainte chiar să-l fi creat acest „înainte” și să fi avut nevoie de „după”, cu sine în ceea-ce-este /ceva/, /timpul/ se odihnea fără să fie timp, ci în Intellect, și el păstra liniștea. Existând însă o natură activă și doritoare să domnească peste sine, să-și aparțină, și care a ales să caute ceea ce excede prezentul, ea s-a urnit din loc, și /atunci/ s-a urnit și el. Mișcându-ne mereu spre „apoi”, spre „mai târziu” și spre neidentific, după ce am parcurs o anumită lungime a drumului, *am plăsmuit timpul ca pe o „imagine a eternității”*.

Deoarece exista o putere neliniștită a Sufletului care voia să transfere mereu în altă parte ceea ce se vedea Acolo, ea nu voia ca totalitatea să-i fie prezentă toată deodată. Astfel, dintr-o sămânță aflată în tihnă, rațiunea formatoare, desfășurându-se pe sine, o ia pe calea multiplicității, așa cum crede, făcând să se piardă multiplicitatea prin diviziune; în loc de unul din sine care nu e în sine, ea risipește unitatea, avansează în lungime, fiind /mereu/ mai slabă. La fel, Sufletul, făcând ca Universul, prin imitația aceluia /Univers inteligibil/, să se miște nu cu mișcarea de Acolo, ci /cu o mișcare/ asemănătoare celei de Acolo și doritoare să existe o imagine a aceleia, mai întâi și-a dar sieși dimensiunea temporalității <ἐχρόνωσεν>, creînd această (lume) în locul eternității. Apoi a pus-o să slujească timpul generat, după ce a făcut ca întregul Univers să fie în timp, cuprinzând în timp toate căile lui – căci el se mișcă în Suflet, deoarece nu există o altă situație a lui, a acestui Univers vizibil²⁶, decât Sufletul – încât el se mișcă în timpul Sufletului.

Căci Sufletul, producând o activitate mereu alta, apoi iarăși diferită în continuare, l-a generat pe „în continuare” laolaltă cu activitatea; s-a ivit, laolaltă cu un gând mereu diferit, ceea ce nu

²⁶ Propoziție neclară; HS2 crede că „a acestui Univers vizibil” este o glosă.

exista mai înainte, fiindcă nici gîndul care acționa nu exista, nici viața prezentă nu era asemănătoare cu cea de dinaintea ei. În același timp, așadar, o altă viață și termenul „altă” presupun un alt timp /decît cel de dinainte/. Extinderea vieții deci a căpătat timp: partea de dinainte a vieții are mereu timpul /viitor/, iar viața trecută are timpul care a trecut.

Dacă așadar cineva ar spune că timpul este *viața* <ζωή> *Sufletului aflat în mișcare de trecere de la o viață* <βίος> /individuală/ la o alta, oare ar părea că vorbește cu sens? Dacă eternitatea este viață în repaos, în sine, identică și infinită, timpul trebuie să fie imaginea eternității, după cum și acest Univers este /imagine/ în raport cu /universul inteligibil/; în locul vieții de Acolo trebuie spus că există Aici o altă viață, proprie acestei puteri a Sufletului, care e ca omonimă /cu prima viață/; de asemenea, în locul mișcării Sufletului intelectual există o mișcare a părții unui Suflet anumit, în locul identității, a ceea ce e la fel și staționar – ceea ce nu stă în sine și face mereu altă acțiune, în locul a ceea ce e fără dimensiuni și unu – o imagine a unului care e unu în continuitate, în locul infinitului existent deja și a totalității – ceea ce tinde spre infinit printr-o veșnică succesiune, în locul totalității, luată deodată și neîncetat – ceea ce va fi totalitate prin succesiunea părților. Astfel /timpul/ va imita pe cel deja întreg, existent totul deodată și infinit, dacă va dori să dobîndească mereu ceva în plus în ființare. Căci astfel și ființarea /de Aici/ va imita ființarea de Acolo. *Trebuie însă să nu concepem timpul în afara Sufletului, după cum nici Acolo nu trebuie să concepem eternitatea în afara a ceea-ce-este /ceva/, nici /nu trebuie conceput timpul/ ca o consecință sau ca o posterioritate /a Sufletului/, așa cum nici Acolo /eternitatea nu e o consecință a Intelectului/, ci /timpul/ trebuie văzut ca immanent Sufletului și unit cu el, așa după cum și Acolo eternitatea /este immanentă și unită cu Intelectul/.*

12. Trebuie gîndit de aici că această natură /de Aici/ este timp, că lungimea unei astfel de vieți avansează cu schimbări regulate, asemănătoare, ce purced în liniște, posedînd o activitate continuă.

Iar dacă, cu mintea, am face această putere să se retragă și am opri-o din acest fel de viață pe care acum o are, inepuizabilă și niciodată încetînd – fiindcă aparține unui Suflet care există veșnic, nu îndreptată către el, nici în el, ci în creație și generare – dacă așadar

am presupune-o că nu mai acționează, ci că această activitate s-ar opri și că partea aceasta a Sufletului este întoarsă într-Acolo și spre eternitate, stînd locului în liniște, ce altceva ar mai putea exista după eternitate? Ce ar mai fi mereu altceva, cînd toate realitățile ar sta locului în unitate? Ce ar mai putea fi *înainte*, ce – *mai tîrziu*? Spre ce altceva ar mai putea privi Sufletul decît spre /realitatea/ în care se află? Sau mai degrabă nici /nu se află în/ aceasta. Căci ar trebui să se fi despărțit /de ea/ mai înainte, pentru ca s-o privească.

De fapt, n-ar putea exista nici sfera /cerească/, pentru care timpul nu există în mod primordial.²⁷ Căci și ea există și se mișcă în timp, iar dacă ea s-ar opri în vreme ce Sufletul e activ, vom măsura cît de mare e repaosul ei, atîta vreme cît Sufletul este în afara eternității. Dacă, prin urmare, timpul e suprimat, în caz că Sufletul se separă și se unește /cu Intelectul/, e limpede că principiul acestei mișcări spre acestea /de Aici/ și spre această viață generează timpul. De aceea s-a și spus /de către Platon/ că timpul s-a născut deodată cu acest Univers²⁸, fiindcă Sufletul l-a generat împreună cu acest Univers de Aici. Căci într-o astfel de activitate s-a născut și acest Univers de Aici. *Activitatea e timp, iar Universul e în timp.*

Iar dacă cineva ar spune că Platon a numit „timp” și revoluțiile astrelor, să-și aducă aminte că el spune că acestea au apărut „pentru arătarea și definirea timpului” și „ca să existe o măsură evidentă” a lui.²⁹ Deoarece nu era cu putință ca Sufletul să definească timpul însuși, nici să măsoare fiecare parte prin /mijloace/ proprii, deoarece timpul e invizibil și nu poate fi apucat, deoarece mai ales erau aceste operații cu neputință pentru oameni care nu știau să numere, /Demiurgul/ a făcut ziua și noaptea prin intermediul cărora era posibil /pentru oameni/ să-l înțeleagă pe „doi” prin alteritatea /respectivă/, de unde – spune el – apare conceptul numărului.³⁰ Apoi oamenii stabilesc ce interval de timp este de la un răsărit la un altul, fiind uniform tipul de mișcare pe care ne bazăm și ne puteam folosi /de acest interval/ ca de o măsură – *ca de o măsură a timpului, căci nu timpul însuși e măsură.*

Într-adevăr, cum ar putea el măsura și ce ar spune pe cînd măsoară? „Că /intervalul/ este atît de mare cît sînt eu care sînt atît

²⁷ Text incert.

²⁸ Platon, *Timaios*, 38b.

²⁹ *Ibidem*, 39b.

³⁰ *Epinomis*, 978d.

de mare?" Dar cine este „eu”? Răspund că este /timpul/ conform căruia se face măsurarea, ca să măsoare, și că el nu e măsură. Așadar, mișcarea Universului va fi măsurată conform timpului; iar timpul nu va fi măsură a mișcării potrivit cu esența lui, ci, fiind înainte altceva, prin accident va arăta cât de mare este mișcarea. Iar mișcarea concepută ca una singură în atîta timp, fiind numărată de multe ori, va conduce la a concepe cât de mult timp s-a scurs. Astfel încît, dacă cineva va spune că timpul cumva măsoară mișcarea și mișcarea circulară, pe cât e cu putință, ca prezentînd ea în cantitatea ei cantitatea timpului, care nu poate exista și nu poate fi conceput în alt fel, nu ar fi un mod absurd de prezentare.

Așadar /intervalul/ măsurat de mișcarea circulară – adică ceea ce e prezentat – va fi timpul, care nu e generat de mișcarea circulară, ci reprezentat /de ea/. Și astfel /timpul/ e *măsura mișcării* – ceea ce a fost măsurat de o mișcare determinată și ceea ce e măsurat de ea, *fiind altceva decît ea*. Deoarece, dacă /timpul/ care măsura era diferit /de măsură/, atunci și ca măsurat era diferit, dar fiind măsurat în mod accidental. Asta ar fi precum dacă cineva ar spune despre ceea ce are un picior *că este mărimea*, definind mărimea fără să spună ce este aceea; și ca și cînd cineva, neputînd să arate mișcarea însăși, deoarece e indefinită, ar spune că ea e măsurată de spațiu. Și, considerînd el spațiul pe care l-a străbătut mișcarea, ar spune că ea e la fel de mare cât de mare e spațiul.

13. Așadar, mișcarea circulară /a Cerului/ indică timpul în care se află ea însăși. Însă timpul însuși trebuie să nu mai aibă ceva în care să se afle, ci trebuie ca el să fie o existență primordială, în care restul /astrelor/ se mișcă și stau în mod uniform și ordonat; iar de la ceva ordonat /timpul/ e arătat și prezentat în concept, dar nu se naște /de acolo/ – fie că acela stă sau se mișcă, mai curînd însă dacă se mișcă. Căci mai degrabă pune în acțiune pentru cunoaștere și trecerea la timp mișcarea decît repaosul și este mai cognoscibilă mărimea intervalului cînd ceva s-a mișcat decît atunci cînd a stat locului.

De aceea au fost aduși /unii/ să spună că /timpul/ e „măsura mișcării”³¹, în loc să spună că e măsurat prin mișcare, iar apoi să

³¹ Aristotel, *Fizica*, IV, 12, 220b.

adauge *ce este el* ca să fie măsurat prin mișcare; și nu trebuiau să vorbească despre un aspect al timpului apărut în mod accidental și să discute acestea în ordine inversă <ἐν ἑλλὰ γμένως>. Dar poate că aceia nu au vorbit în ordine inversă, ci noi nu înțelegem și nu am înțeles opinia lor privitoare la /timpul/ ca măsurat, deși ei spun limpede că /timpul/ e măsură. Cauza pentru care noi nu înțelegem e că ei nu au explicat ce e timpul, fie că măsoară, fie că e măsurat în tratatele lor, scriind *ca pentru cunoscători și unii care le auzi-seră lecțiile*.

Însă Platon a spus că Ființa timpului nu e nici ceea ce măsoară, nici ceea ce e măsurat de ceva, ci /a afirmat/ că, pentru explicarea lui, a fost luată mișcarea circulară /a Cerului/ ca /perioada/ cea mai mică în raport cu partea sa cea mai mică, încît de aici să se poată cunoaște în ce fel și cît de mare e timpul. Iar voind să arate Ființa lui, afirmă că s-a născut „odată cu Cerul”, după modelul eternității, și o „imagine mobilă”, fiindcă nici timpul nu stă locului, atunci cînd nici viața, cu care el aleargă și fuge laolaltă, nu stă locului. „Odată cu Cerul”, fiindcă o astfel de viață creează și Cerul și o viață unică produce și Cerul, și timpul. Într-adevăr, dacă s-ar răsuși această viață spre unitate, dacă ar fi posibil, laolaltă și timpul care se află în această viață și Cerul care nu are această viață se vor opri.

Iar dacă cineva, luînd anterioritatea și posterioritatea acestei mișcări, ar spune că *aceasta e timpul* – /el afirmă/ că timpul e real – însă, pentru că mișcarea mai adevărată /a Sufletului/ are și ea anterioritate și posterioritate, dacă el ar nega că aceasta din urmă e ceva real, atunci respectivul ar fi omul cel mai absurd: într-adevăr, el acordă mișcării neînsuflețite să aibă anterioritate și posterioritate și timp alături de ea, dar nu-i acordă acestea mișcării după modelul căreia mișcarea de Aici s-a constituit prin imitație – deși de la aceea în mod primordial s-au constituit și anterioritatea, și posterioritatea; într-adevăr, mișcarea /aceea/ *lucrează de la sine* și, după cum ea generează toate activitățile ei, la fel generează și ceea ce le urmează și, odată cu generarea, creează și transformarea lor.

Atunci de ce reducem această mișcare a Universului la mișcarea circulară a Sufletului și spunem că e în timp, dar nu /reducem mai departe/ și mișcarea Sufletului care se află în timp, într-un parcurs etern? Răspund că înaintea acestei mișcări se află eternitatea care nu aleargă împreună și nu se extinde împreună cu el.

Sufletul este prima /realitate/ în timp și care a generat timpul și îl posedă cu activitatea sa.

Dar în ce fel este /Sufletul/ pretutindeni? Fiindcă nici Sufletul /universal/ nu e separat de nici o parte a Universului, după cum nici Sufletul din noi nu e separat de nici o parte a noastră. *Iar dacă cineva ar spune că timpul se află într-o non-ipostază sau o non-existență*, e limpede că trebuie considerat că se înșală, atunci când spune „a fost” și „va fi”. Căci astfel *a fost și va fi*, precum va fi lucrul în care afirmă că e timpul. Dar împotriva acestor teze e nevoie de un alt mod de a argumenta.

Lucrul următor trebuie gândit în raport cu tot ce s-a spus, anume că, atunci când cineva l-ar concepe pe omul care se mișcă, văzînd cît de mult /timp/ a mers înainte, concepe și cît de mare este mișcarea; și cînd concepe mișcarea, de exemplu, pe acea a membrilor, să vadă și mărimea mișcării de dinaintea acestei mișcări în sine, dacă ea a cuprins în asemenea măsură mișcarea corpului. Iar corpul care se mișcă un timp de o anume mărime îl vom conduce la o mișcare de o anumită mărime – căci ea e cauza – și la timpul acesteia; pe ea însă /o vom conduce/ la mișcarea Sufletului, aceea care era dispusă în același timp /în raport cu corpul/. Dar la ce vom conduce mișcarea Sufletului? Căci realitatea la care vom dori să o conducem e deja fără extensie /în timp/. Aceasta este așadar ceea ce e primordial și realitatea în care se află celelalte. *Însă ea nu se mai află în altceva*. Căci /altminteri/ nu va avea acest caracter primordial. Și în ceea ce privește Sufletul Universului trebuie /raționat/ la fel.

Dar oare există timp și în noi? Răspund că /există timp/ în Sufletul de acest fel în întregul său și care e *de aceeași specie* în întregul său; și *toate Sufletele sînt unul singur*. De aceea timpul nu se va împărștia, deoarece nici eternitatea care se raportează la *Altceva* nu /se va împărștia/ în toate /inteligibilele/ de aceeași specie.

DESPRE FERICIRE

46, I.4

Tema

Plotin polemizează mai ales cu concepțiile stoice și epicureice despre fericire, opunându-le punctul de vedere platonician: fericirea înseamnă, în ultimă instanță, „separarea” de corp și de Aici, chiar și în timpul vieții.

Subiectul

Fericirea nu poate fi conformitatea cu natura sau plăcere, căci atunci ea ar trebui atribuită și celorlalte viețuitoare. Fericirea nu poate fi imaginată în afara conștientizării plăcerii sau a lipsei suferinței. Fericirea nu poate fi sinonimă vieții. Trebuie gândit că fericirea aparține omului virtuos. Dar cum poate fi acesta fericit dacă este supus la suferințe? Omul virtuos poate fi fericit chiar și în mijlocul suferințelor, dar el nu le caută cu tot dinadinsul pentru a-și proba virtutea. Virtutea autentică nu are nevoie de conștientizare. Disprețul pentru corp și ale sale și pregătirea pentru separarea de acesta.

1. Odată ce am stabilit că *viața bună* <τὸ εὖ ζῆν> și *fericirea* <τὸ εὐδαιμονεῖν> sînt în același /gen/, oare le vom da parte de ele și celorlalte viețuitoare /în afara omului/?¹ Dacă e cu puțință ca ele să-și ducă traiul fără opreliști în modul în care sînt menite prin fire, ce ne împiedică să spunem că și ele au o *viață bună*?

Căci fie că vei așeza *viața bună* în categoria *desfătării*, fie în cea a săvîrșirii lucrului propriu, în raport cu ambele ea va reveni și celorlalte animale. Într-adevăr, *desfătarea* <εὐπάθεια> e cu puțință să existe și în *făptuirea lucrului conform naturii*. De exemplu, animalele muzicale, cele care și în alte privințe o duc fericite, dar și cîntînd în felul firesc pentru ele, au în acest fel o *viață de dorit* pentru ele.

Și dacă stabilim că *fericirea* este o finalitate anume² – anume capătul tendinței naturale – chiar și în acest fel le-am face lor parte de *fericire*: /ele/ ajung la capătul în vederea căruia, pentru cele care se îndreaptă /spre el/, într-adevăr, există natura din ele, cea care a parcurs întreaga lor *viață* și a umplut-o de la început pînă la sfîrșit.

Dar cineva s-ar putea supăra că transferăm faptul fericirii la celelalte animale, pe motiv că astfel am da parte de ea și celor mai umile dintre ele – am da-o atunci și plantelor, căci și ele trăiesc și își au *viața* desfășurată pînă la /atingerea/ finalității ei! Ei bine, dar în ce fel nu se va vădi absurd cel care susține că celelalte viețuitori nu sînt fericite, pe motiv că ele nu-i par că valorează mult? Oricum, nu va fi silit să dea *fericirea* plantelor cel care o dă tuturor animalelor, fiindcă la plante nu e prezentă senzația. Dar pesemne că ar putea cineva să dea *fericirea* și plantelor, dacă le dă *viața*.

¹ Cf. Aristotel, *Etica nicomahică*, I, 8, 1098b.

² *Ibidem*, X, 16, 1176a.

Or, viața înseamnă a trăi bine sau invers – rău. De pildă, desfătarea și contrariul ei sînt cu putință și la plante, respectiv a purta fructe sau nu.

Dacă deci finalitatea /vieții/ ar fi plăcere și fericirea constă în aceasta, e o absurditate a priva celelalte animale de fericire.³ Și dacă imperturbabilitatea <ἀταραξία> ar fi finalitatea /vieții/, /se poate spune/ același lucru.⁴ Și /de asemenea/, dacă „a trăi conform naturii” ar fi definit drept viața bună.⁵

2. Cei care nu acordă /fericirea/ plantelor pe motiv că acestea nu simt riscă să nu o acorde nici animalelor în totalitate.⁶ Căci dacă numesc „a simți” faptul că afectarea e conștientă, e necesar ca afectarea să fie binele însuși înainte de a fi conștientă, așa cum e cazul cu ceea ce e conform naturii, chiar dacă nu e conștient – și să fie proprie, chiar dacă încă /animalul/ nu cunoaște că e proprie și plăcută. Căci trebuie să fie plăcută.

Încît, fiind acesta binele și fiind el de față, /animalul/ care îl posedă se află deja într-o viață bună. Atunci de ce mai trebuie adăugată senzația? /O adaugă/, dacă nu mai acordă binele afectării apărute sau condiției, ci cunoașterii și senzației. Or în acest fel vor afirma că binele este senzația însăși și o activitate sensibilă a vieții, astfel încît el devine propriu celor care percep orice ar fi.

Iar dacă ei susțin că binele vine de la ambele (senzație, cunoaștere?), de exemplu de la o senzație a unui anume lucru, în ce fel vor arăta că binele provine din ambele, atunci cînd fiecare este nediferențiată /de cealaltă/?

Iar dacă /ei spun că/ afectarea este un bine și că o astfel de condiție e viața bună, atunci cînd o viețuitoare cunoaște că binele ei

³ Sînt vizați probabil cirenaicii, școală întemeiată de un discipol al lui Socrate, Aristippos, care considerau plăcerea ca fiind supremul bine.

⁴ De data aceasta e vizat Epicur și epicureii, pentru care supremul bine e absența durerii și desăvîrșita pace a trupului și a minții. Eliberarea de frică și suferință ar da omului o condiție animală – ceea ce, desigur, Epicur nu ar fi acceptat.

⁵ Concept stoic fundamental, formulat mai întîi de Zenon din Cition, întemeietorul curentului. Diogenes Laertios, *Viețile și doctrinele filozofilor*, VII, 87.

⁶ Pentru Aristotel, numai omul are parte de fericire, deoarece numai el e capabil de *contemplație*. *Etica nicomahică*, X, 8, 1178b.

e prezent, trebuie să fie întrebați respectivii filozofi: oare știind că respectiva prezență e prezentă, ea are viața bună, *sau trebuie să știe nu numai că e plăcută, dar și că e binele*? Dar dacă /ea spune că/ acesta e binele, deja el nu mai e treaba senzației, ci a unei puteri diferite, *mai mari decât senzația*.

Prin urmare *viața bună* nu va reveni celor care cunosc plăcerea, ci celui capabil să știe că binele este plăcere. Așadar, cauza vieții bune nu va fi plăcerea, ci capacitatea de a judeca că plăcerea e un bine. Iar /instanța/ care judecă este superioară celei care are a face cu afectarea: căci e rațiune sau intelect, în vreme ce plăcerea e afectare. Or, nicăieri iraționalul nu e superior raționalului. În ce fel, atunci, abandonându-se pe sine, rațiunea va presupune ca altceva, stabilit în genul contrar, să fie mai bun decât ea însăși?

Or, se pare că cei care nu acordă /fericirea/ plantelor și cei care acordă viața bună unei astfel de senzații /a animalelor/ caută, fără să-și dea seama, viața bună ca fiind ceva superior, așezând binele într-o viață mai luminoasă. Iar cei care spun că /viața bună și fericirea/ se află în viața rațională și nu pur și simplu în viață, nici dacă aceasta ar fi senzorială, probabil că vorbesc bine. Dar trebuie totuși întrebați *de ce numai pentru animalul rațional există fericirea*.⁷

Oare „rațional” se adaugă /drept condiție/, fiindcă rațiunea este mai abilă și poate să urmărească și să procure mai ușor primele necesități naturale, sau /se adaugă respectivul cuvânt/, chiar dacă ea n-ar fi în stare nici să le urmărească, nici să le obțină? Dar dacă /se adaugă/, deoarece e mai capabil /animalul rațional/ să le descopere, va exista fericirea și la animalele fără rațiune, dacă ele în mod natural ar obține primele necesități naturale. În acest caz, rațiunea ar fi ajutătoare și nu ar trebui aleasă pentru ea însăși, și nici împlinirea ei pe care o numim „virtute”.

Iar dacă veți spune că ea are demnitatea nu din pricina primelor necesități naturale, *ci că ea este demnă de iubit pentru ea însăși*, trebuie spus ce altă funcție are, care este natura sa și ce anume o face desăvârșită. Căci trebuie să o facă desăvârșită nu cercetarea acestor prime necesități naturale, ci altceva trebuie să aibă desăvârșit, o altă natură și ea însăși nu trebuie să aparțină acestor prime necesități naturale,

⁷ Teza lui Aristotel din *Etica nicomahică*, dar și o teză stoică. Cf. Diogenes Laertios, *op. cit.*, VII, 130.

nici acelora provenite din acestea, nici în general acestui gen, ci să le fie superioară tuturor acestora. Altminteri, nu cred că /respectivii filozofi/ vor putea să spună în ce fel ea va avea demnitatea sa. Așadar să-i lăsăm pe aceștia în acest punct, unde vor să rămînă, pînă ce vor găsi o natură mai bună decît cele la care s-au oprit acum, fiind în impas să arate în ce fel este viața bună pentru acelea dintre ființe care sînt capabile /s-o aibă/.

3. Noi să spunem de la început ce considerăm că este fericirea. Stabilind că fericirea se află în viață, odată ce am făcut ca viața să aibă /pretutindeni/ aceeași semnificație, am acordat tuturor viețuitoarelor să fie primitoare ale fericirii. Admitem însă că au *viața bună actualizată* acele viețuitoare la care e prezent unul și același /predicat/, pe care l-au primit în mod natural toate viețuitoarele, și nu am accepta ca animalul rațional să poată avea /viața bună/, iar cel irațional să nu mai poată. Căci viața e /genul/ comun, care urmează să primească același /predicat/ în vederea fericirii, dacă într-o anumită viață se afla fericirea. De unde, cred, și cei care spun că fericirea se naște în viața rațională și care nu o plasează în viața comună, au ignorat /natura/ fericirii și nici nu au presupus /corect/ /natura/ vieții. Însă ei ar fi siliți să declare puterea rațională drept o calitate, în raport cu care se constituie fericirea.

Or, substratul /vieții fericite/ este pentru ei un Suflet rațional, iar fericirea se constituie în raport cu întregul acesta, astfel încît ea este în raport cu o altă specie de Suflet. Nu mă refer la /specie/ ca la o diviziune logică, ci în felul în care noi vorbim /spunînd că există în cazul vieții/ un anterior și un posterior. Căci, *viața fiind semnificată în multe moduri* și avînd ea diferențele în raport cu ceea ce vine mai întîi, în rîndul doi și în continuare, și dat fiind că viața este semnificată *omonim*, într-un fel fiind ea în cazul plantei, în alt fel în cazul animalului irațional, care au diferența după claritate și obscuritate, e limpede că, în mod analog, se vor petrece lucrurile și cu viața bună. Iar dacă o /viață/ este imaginea alteia, e limpede că și viața bună e imaginea unei /alte/ vieți bune /superioare/.

Or, dacă a fi fericit revine celui care are viața în abundență – e vorba despre cel care nu duce lipsă de viață în nimic – numai celui care trăiește din abundență îi revine fericirea: acesta are și binele maxim, de vreme ce la ființe binele suprem înseamnă a trăi

în mod autentic și viața desăvârșită. Astfel, nici binele nu ar reveni ca ceva adăugat, nici un alt substrat venind din altă parte nu va determina ființa să ajungă la bine.

Căci ce anume s-ar putea adăuga vieții desăvârșite pentru a o face maximum de bună?

Iar dacă cineva va vorbi despre „natura binelui”⁸, argumentul ne este familiar, dar noi nu căutăm cauza /vieții bune/, ci ceea ce îi este imanent. De multe ori s-a spus că viața desăvârșită și adevărată și autentică se află în acea natură intelectuală și că celelalte vieți sînt nedesăvârșite, reflexe ale vieții, existînd în mod nedesăvârșit și impur, și nu mai mult vieți decît contrariul vieții. Iar acum să se spună pe scurt că, atîta vreme cît toate viețuitoarele provin de la un singur principiu, dar ele nu trăiesc în mod egal, este necesar *ca principiul să fie viața primă și cea mai desăvârșită*.

4. Or, dacă omul este în stare să aibă viața desăvârșită, atunci omul care o are pe aceasta este fericit. Iar dacă nu /e în stare/, fericirea ar trebui plasată la zei, dacă numai la ei se regăsește o astfel de viață. Deoarece însă susținem că această fericire există și la oameni, trebuie cercetat în ce fel este ea. Iată ce spun:

E limpede și din alte /tratate/ că viața desăvârșită o posedă omul care nu o are doar pe cea senzorială, ci are și rațiune și intelect autentic. Dar oare el posedă această viață, posedînd-o ca pe ceva diferit /de el/? Răspund că *nu este în general cu putință să existe om fără să posede și /viața desăvârșită/ fie în virtualitate, fie în actualizare, caz în care spunem că e fericit*. Însă vom susține că acest lucru, specia aceasta a vieții desăvârșite, este ca o parte în el? Sau spunem că, în general, omul deține /fericirea/ ca pe o parte, avînd-o în virtualitate, în vreme ce omul fericit e cel care în actualizare este acea parte și s-a transformat în același lucru /cu ceea ce este ea/. Dar celelalte /vieți/ stau în jurul său; pe ele nu le-ar putea considera ale sale, stînd ele în jurul unuia care nu le dorește. Dar ele i-ar putea aparține, fiind asociate prin voință.

Dar ce este binele pentru acest om? Răspund că */binele este/ ceea ce posedă el însuși prin sine*. Cît despre /Binele/ aflat mai presus, cauza binelui din sine, și în alt fel bine, El e prezent pentru om în alt

⁸ Platon, *Philebos*, 60b.

fel. Dovada că lucrurile stau astfel este că omul aflat în această condiție nu mai caută altceva. Căci ce ar mai putea căuta? Nimic dintre cele inferioare, dat fiind că el trăiește laolaltă cu supremul Bine. Prin urmare viața celui care trăiește astfel e autosuficientă. Și ea este virtuoasă prin faptul că e autosuficientă, conducând spre fericire și spre dobândirea binelui. Căci nu există nici un bine pe care el să nu îl aibă.

Însă cel care caută /binele/ îl caută ca pe ceva necesar; *el nu-i al lui însuși*, ci /numai/ al unei /părți/ a lui. Îl caută pentru corpul care îi este adăugat, fie și viu. Iar /necesitățile/ sale sînt în posesia acestui corp viu, nu acelea care sînt /cu adevărat/ proprii unui astfel de om. El le cunoaște și le acordă ceea ce le acordă, neîndepărtînd nimic din viața proprie. Nici soarta potrivnică nu-i va reduce fericirea. El rămîne stabil, la fel ca o astfel de viață. Cînd mor apropiații și prietenii săi, el știe ce e moartea și o știi și cei care o îndură de vreme ce sînt virtuoși. Iar dacă moartea apropiaților și rudelor îl îndurerează, nu pe *el* /îl îndurerează/, ci numai partea irațională din el, ale cărei dureri *el* /însuși/ nu le va primi.

5. Dar ce vom spune despre dureri, boli și, în general, despre tot ceea ce împiedică activitatea? Ce se va întîmpla dacă omul va fi inconștient? Într-adevăr, s-ar putea întîmpla aceasta ca urmare a unor droguri și boli. Cum ar putea el, în toate aceste situații, poseda viața bună și fericirea?⁹ Căci trebuie lăsate deoparte sărăcia și lipsa renumelui. Deși privind spre ele, el ar putea lua în calcul mai ales și *renumita soartă nefericită a lui Priam*.

Chiar dacă omul le îndură pe acestea și le îndură ușor, totuși ele nu erau voite. Or, *viața fericită trebuie să fie voită*, fiindcă nici acest om virtuos nu e /numai/ un Suflet anumit, fără ca natura corpului să fie luată în calcul laolaltă cu ființa sa. /Ei (stoicii?)/ ar spune că omul /virtuos/ va accepta pregătît /suferințele/, pînă ce suferințele corpului vor ajunge la nivelul /virtuții/ lui și va avea preferințe și aversiuni în temeiul /virtuții/. Iar dacă plăcerea este luată în calcul în viața fericită, în ce fel, avînd suferințe din pricina sorții

⁹ Pentru Aristotel, fericirea presupunea, drept condiție necesară, deși nu suficientă, și o anumită condiție materială măsurată. Pentru stoici, ca și pentru Plotin, circumstanțele nu au importanță pentru virtute și fericire.

și a durerilor, ar mai putea fi fericit orice om care, deși virtuos, are parte de necazuri?

O astfel de condiție fericită și autosuficientă se regăsește la zei; pentru oameni însă, care primesc și adaosul inferiorului, trebuie *căutată fericirea care survine în întreg, și nu în parte*. Căci, datorită unui alte părți aflate în condiție rea, ar fi nevoită și partea mai bună să se poticnească în a-și face treaba proprie, fiindcă situația proprie celeilalte părți nu e bună. Răspund că /omul/, *smulgînd /de la sine/ corpul și senzorialitatea corpului*, trebuie să caute în acest fel autosuficiența ca să aibă fericirea.

6. Dacă raționamentul ar atribui fericirea lipsei de durere, de boală, de necaz, de nenorociri mari, nu ar fi posibil să fie fericit nimeni, atunci cînd contrariile acestora sînt prezente.

Dar, dacă acest lucru /fericirea/ constă în dobîndirea binelui autentic, de ce trebuie ca cei care admit acest bine și care privesc ceea ce se raportează la bine să judece că omul fericit caută celelalte lucruri, care nu se iau în calcul în fericire? Căci dacă /fericirea/ ar fi reuniunea lucrurilor bune și necesare, sau și non-necesare, dar socotite și acestea bune, ar trebui căutat să consimțim și la acestea (non-necesare). Iar dacă scopul /vieții/ trebuie să fie unul singur, și nu mai multe – în acest fel nu s-ar mai căuta un scop, ci scopuri – trebuie conceput /ca fericire/ acel /scop/ unic și care este cel mai vrednic și pe care Sufletul caută să-l aducă în sînul său.

Această căutare și voință nu-i cu putință să nu se afle în acest /scop/. Gîndirea se ferește de acestea /necesare/ nu datorită naturii înseși, ci le refuză numai cînd sînt prezente sau le caută preluîndu-le. *Iar această aspirație e spre ce e mai bun decît ea*. Cînd acest mai bun apare, aspirația este satisfăcută și se oprește; aceasta este viața cu adevărat voită.

Însă a accepta ceva dintre cele necesare nu ar putea fi /numit/ „voință“, dacă s-ar înțelege voința în sensul propriu, ci, cînd nu există abuz – s-ar putea spune – dat fiind că noi socotim nimerit să acceptăm și aceste lucruri /necesare/. Căci noi, la modul general, ne ferim de rele și, prin urmare, faptul că ne ferim nu e ceva voit. Mai curînd e ceva voit faptul de a nu fi nevoie să le evităm în acest fel. O dovedesc și astfel de lucruri, precum sănătatea și lipsa de dureri, cînd le avem. Într-adevăr, ce anume din ele e atrăgător? *Cînd*

sănătatea și lipsa durerii sînt prezente, ele sînt neluate în seamă. Lucrurile care, fiind prezente, nu au nimic atrăgător, și nici nu adaugă ceva la fericire, iar cînd lipsesc, sînt căutate din pricina prezenței celor care provoacă suferință, sînt numite în mod verosimil necesare, dar nu bune. Prin urmare, ele nu trebuie luate în calcul în scop, ci, chiar dacă ele lipsesc și contrariile lor sînt prezente, scopul /viața bună/, trebuie păstrat intact /fără ele/.

7. Dar de ce omul fericit dorește ca acestea să fie prezente și fuge de contrariile lor? Răspundem că ele își aduc partea, nu la fericire, ci mai degrabă la existență. Iar contrariile lor /contribuie/ fie la inexistență, fie stingheresc scopul, cînd sînt prezente. Nu /spunem/ că îl suprimă, ci că cel care are cel mai mare bine, numai pe el vrea să-l aibă și, laolaltă cu el, nimic altceva, care, atunci cînd ar fi prezent, nu suprimă binele, ci totuși există odată cu acela. În general, dacă omul fericit nu vrea un anume lucru, dar dacă totuși lucrul ar fi prezent, faptul acesta nu răpește nimic din fericirea /omului/. Altminteri, în fiecare zi fericitul s-ar schimba și ar scăpa ceva din fericire, de exemplu dacă ar pierde un copil sau vreunul din bunuri. Și ar putea fi nenumărate lucruri care, neieșind după dorința sa, nu-l abat totuși cu nimic din scopul său deja prezent.

Dar se spune că lucrurile importante, nu cele întîmplătoare /îl pot abate/.

Ce ar putea fi dintre lucrurile omenești important, încît să nu fie disprețuit de către cel care a suit deasupra tuturor și care nu se mai agață de nimic din cele de jos? De ce omul fericit nu socotește importantă soarta norocoasă, oricît de mare ar fi, domniile și stăpînirea cetăților și a națiunilor, nici întemeierea și ctitorirea de cetăți, nici dacă ele ar fi sub puterea sa? Dar oare va socoti ceva important pierderea stăpînirii și nimicirea cetății sale? Dacă le va socoti un rău mare, sau în general un rău, s-ar face de rîs din pricina opiniei și nu ar mai fi un om virtuos, *considerînd drept ceva important lemne, pietre și, pe Zeus, moartea muritorilor* – el, un om despre care spunem că trebuie să creadă că moartea e mai bună decît viața laolaltă cu corpul!¹⁰

¹⁰ Augustin se consola cu aceste vorbe în ultimele zile din viață, cînd vandalii asediau Hippo, orașul unde el era episcop.

De e el însuși jertfit, va crede că moartea e pentru el un rău, atunci cînd moare lîngă altarele zeilor? Și dacă nu ar fi îngropat /nu-i pasă/, de vreme ce trupul ar putrezi oriunde și pe pămînt, și sub pămînt. Iar dacă /se sinchisește/ fiindcă nu e îngropat cu mare cheltuială, ci în mod anonim, nefiind socotit vrednic de un mormînt mare, /această preocupare e/ meschină. Și dacă ar fi luat prizonier, „există o cale de scăpare”¹¹, dacă nu ar putea fi fericit.

Dar dacă familia sa ar fi luată prizonieră, de exemplu, dacă sînt tîrîte nurorile și fiicele sale, ce vom spune, dacă ar muri fără să fi văzut nimic din acestea? Oare o astfel de opinie ar putea avea cînd pleacă /din viață/, că, deși acestea sînt posibile, nu se vor întîmpla? Ar fi atunci un om straniu! Nu ar avea deci opinia că astfel de nenorociri sînt cu puțință și pentru familia sa? Dar nu cumva, din pricină că le crede astfel cu puțință, nu ar putea fi fericit? Răspund că, dacă crede că sînt cu puțință, el e fericit, astfel încît /e fericit/ și atunci cînd se întîmplă! Ar putea cugeta că natura Universului acestuia e astfel întocmită încît aduce asemenea întîmplări și că /noi/ trebuie să o urmăm.

Apoi, după ce au ajuns prizonieri, mulți o vor duce mai bine. Și ține de ei ca, dacă sînt împovărați /de robie/, să plece (prin sinucidere): fie, rămînînd, ei rămîn în mod rezonabil și nu e nimic teribil; fie rămîn în mod nerezonabil, cînd nu ar fi trebuit, iar atunci sînt responsabili pentru ei înșiși. Din pricina neghiobiei altora, chiar din familie, el însuși (omul fericit) nu va ajunge la rău, și nu va depinde de norocul și de nenorocul altora.

8. Cît despre durerile sale, el le va îndura cît va putea, atunci cînd sînt puternice. Iar dacă întrec măsura, ele îl vor nimici.¹² În suferință, el nu va fi de compătimit, ci *strălucirea lui interioară arde, precum o lumină într-un sfeșnic, cînd de afară suflă vînt puternic, furtună și vijelie*. Dar ce va fi, dacă nu ar mai fi conștient, sau durerea s-ar prelungi, într-atît de intensă, încît totuși să nu-l ucidă în momentul cînd e puternică?

Dacă durerea s-ar prelungi, va reflecta ce trebuie să facă, fiindcă autodeterminarea nu e înlăturată în astfel de condiții. Trebuie știut

¹¹ *Iliada*, 9, 73. E vorba despre sinucidere.

¹² La Epicur: durerile moderate pot fi suportate; durerile puternice nu durează, căci te nimicesc. Diogenes Laertios, X, 140.

că omului virtuos nu-i apar toate lucrurile la fel precum apar celorlalți, și că ele nu pătrund pînă în interiorul /său/ nici altele, nici durerile, nici suferințele.

Dar /ce va face/ cînd durerile ajung la alții? Căci slăbiciunea ar fi proprie sufletului nostru. O dovedește faptul că noi socotim un câștig să ignorăm /suferințele altora/ și credem că va fi un câștig, chiar dacă noi am murit, cînd ele s-ar întîmpla, și nu mai luăm în seamă ceea ce îi privește pe aceia, ci ceea ce ne privește pe noi, ca să nu suferim noi. Aceasta este slăbiciunea noastră pe care trebuie s-o înlăturăm, neîngăduind însă să ne temem de venirea /nenorocirilor respective/.

Iar dacă cineva ar spune că așa e firea noastră să suferim pentru nenorocirile celor apropiați nouă, să afle că nu toți oamenii sînt astfel și că e propriu virtuții să înalțe comunul naturii noastre spre mai bine și mai frumos, în separare de cei mulți. Căci este mai frumos să nu consimți celor considerate teribile de către natura comună. Într-adevăr, nu trebuie să ai condiția de om neinstruit <ἰδιωτικῶς>, ci /să te porți/ precum ai avea-o pe aceea a unui atlet puternic, să respingi loviturile soartei, cunoscînd că, pentru o anumită natură, acestea nu sînt plăcute, însă pentru natura sa proprie ele sînt suportabile, nefiind teribile, ci doar de temut pentru copii.

Dar atunci /omul virtuos/ a dorit /nenorocirile/? Răspund că și față de cele nedorite, cînd ar fi prezente, el stăpînește virtutea, care face ca sufletu-i să fie de neurnit și neafectat.

9. Dar /ce va fi/ cînd va ajunge să nu mai știe de el, copleșit fie de boli, fie de artele magice? Dacă /cei care obiectează/ vor păzi ca el să rămînă virtuos în această stare, așa cum se află în somn, ce oprește ca el să fie fericit? Într-adevăr, în somn nu-l privezi de fericire, nici nu iei în calcul acest timp, ca să se spună că nu e fericit întreaga viață. Iar dacă se va spune că el nu e virtuos /în tot acest timp/, nu se mai vorbește despre omul virtuos, /după cum s-a convenit/.

Noi însă, presupunîndu-l virtuos, cercetăm *dacă e fericit atîta timp cît e virtuos*. Se spune însă: să-l presupunem virtuos: însă fără să perceapă, fără să acționeze conform virtuții, cum ar putea fi fericit?¹³ Or, *dacă nu ar percepe că e sănătos, ar fi sănătos cu nimic mai*

¹³ Pentru stoici, exercitarea virtuții era un continuu exercițiu, un efort, o *askesis*. Plotin valorizează aici virtutea care acționează direct, de la sine, aproape fără conștiința că face ceva semnificativ.

puțin; și dacă nu ar percepe că e frumos, cu nimic mai puțin ar fi frumos. Dar dacă nu ar percepe că e înțelept, ar fi mai puțin înțelept? Asta, dacă nu ar susține cineva că în înțelepciune trebuie să fie prezente percepția și starea de conștiință. Căci în înțelepciunea actualizată /se spune/ că e prezentă și fericirea.

Or, dacă cugetarea și înțelepciunea ar fi ceva adăugat /din afară/, acest argument ar avea un anume sens. Dar dacă existența înțelepciunii se află într-o anume Ființă, mai curînd în Ființă, și dacă Ființa însăși nu pierde la cel care doarme și în general la cel considerat fără conștiință, și dacă există activitatea însăși a Ființei în el și o astfel de activitate fără somn, *atunci ar fi activ omul virtuos, în măsura în care este astfel*. Căci această activitate nu i-ar rămîne ascunsă omului în întregul său, ci /ar rămîne astfel/ numai unei părți a lui. Un exemplu: cînd e activă activitatea vegetativă, percepția unei astfel de activități nu se deplasează spre restul omului prin senzație. Și, dacă am fi *noi înșine* partea noastră vegetativă, am fi noi înșine /activi/, cînd sîntem activi /sub acest raport/. Însă noi nu sîntem partea vegetativă, ci activitatea /noastră/ e a /părții/ care gîndește. În consecință, cînd aceea e activă, sîntem și noi înșine activi.

10. Dar poate activitatea /înțelepciunii/ îi rămîne ascunsă /omului/, deoarece nu se referă la nici unul dintre obiectele senzoriale. Căci i se pare că ea e activă și referitoare la obiectele senzoriale prin senzație, văzută ca un intermediar față de acestea. Dar Intelectul însuși din ce cauză nu va fi activ, cît și Sufletul din preajma lui, cel care e înaintea senzației și în general a percepției? Trebuie să fie activitate, într-adevăr, ceea ce e înaintea percepției, dacă „totuna-i a gîndi și a fi”¹⁴.

Și se pare că percepția există și apare, atunci cînd gîndirea se întoarce înapoi și cînd ceea ce e activ în viața Sufletului, ca să spunem așa, este răsfrînt îndărăt, precum /e reflectat un obiect/ în repaos într-o oglindă, „pe suprafața netedă și strălucitoare”¹⁵. Ca în aceste cazuri deci, cînd e prezentă oglinda, apare reflexul; dar, chiar dacă nu e prezentă sau nu e astfel dispusă /oglanda/, este prezent în actualizare obiectul despre al cărui reflex vorbeam. La fel

¹⁴ Parmenide, DK, B, 3.

¹⁵ Platon, *Timaos*, 46b.

și în legătură cu Sufletul, când stă în tihnă ceea ce e în noi asemănător /oglinzii/, în care apar ogindirile gândirii și Intellectului, acestea sînt văzute în el și sînt cunoscute, ca să să spunem așa, senzorial, laolaltă cu cunoașterea anterioară, fiindcă Intellectul și gândirea sînt active. Dar când această /„ogindă“/ se sparge din pricina tulburării armoniei corpului, gândirea și Intellectul gîndesc fără un reflex, iar gîndirea e atunci fără imaginație. Încît s-ar putea gîndi ceva de acest tip, că gîndirea apare laolaltă cu imaginația, deși gîndirea nu este imaginație.

Dar cineva ar putea descoperi multe activități frumoase ale oamenilor treji, momente de contemplare, acțiuni, când contemplăm și când acționăm – *dar noi nu ne dăm seama de ele. Căci nu e necesar ca cel care tocmai citește să aibă conștiința că citește, și mai ales atunci cînd ar citi cu încordare.* Nici cel care face un act de curaj/nu are conștiința/ că face un act de curaj și că acționează cu curajul cu care acționează. Și există nenumărate alte exemple. *Astfel încît există riscul ca starea de conștiință să facă activitățile însele pe care le însoțește mai întunecate.* Dar activitățile care sînt singure /fără conștiința de sine/, sînt pure atunci și acționează mai bine, trăiesc mai bine și, de asemenea, într-o asemenea afectare proprie celor care au ajuns virtuoși se află mai multă viață, care nu e împrăștiată în senzație, ci este strînsă în același /loc/, în sine.

11. Iar dacă unii ar susține că un astfel de om de fapt nu trăiește, vom spune că el trăiește, dar că ei ignoră fericirea lui, așa cum îi ignoră și viața. Iar dacă nu ar crede, la vom cere ca, după ce pun ipoteza omului care trăiește și e virtuos, ei să caute să știe dacă el este fericit, și că, dacă îi diminuează viața, să nu cerceteze dacă viața bună e prezentă; de asemenea, le cerem ca, dacă suprimă omul, să nu cerceteze în legătură cu fericirea omului și ca, acceptînd că omul virtuos e întors spre interior, să nu-l caute în acțiunile exterioare și nici în general /să nu caute/ obiectul voinței lui în exterior.

Căci în acest fel, nu ar exista nici substratul fericirii, dacă s-ar spune că obiectele voinței sînt exterioare și că virtuosul le voiește. El ar voi și ca toți oamenii să o ducă bine și ca nimeni să nu aibă de suferit nici un rău. Dar chiar dacă aceasta nu se întîmplă, el tot este fericit. Iar dacă cineva va spune că el face ceva absurd, dacă va voi acest /bine general/, în situația în care nu este cu putință

ca relele să nu existe, este clar că el va fi de acord cu noi care întoarcem voința lui înspre interior.

12. Iar cînd unii cer plăcerea pentru o astfel de viață /bună/, ei nu vor cere să fie prezente nici plăcerile nelegiuite, nici plăcerile trupești – căci ele nu pot fi prezente /pentru omul virtuos/ și nimicesc fericirea – nici cele excesive, ci acele plăceri care se însoțesc cu prezența bunurilor fără să fie în mișcare și care nici nu au parte de devenire. Căci bunurile sînt în acest caz prezente și /omul fericit/ e o prezență pentru sine, iar plăcutul și blîndețea stau acolo în loc. Omul virtuos e întotdeauna blînd, /are un fel de a fi/ calm, o dispoziție plăcută pe care nu o poate cînti nici unul dintre amintitele rele, dacă e adevărat că el este virtuos. Iar dacă se caută un alt chip al plăcerii asociat vieții virtuoză, nu se caută viața virtuoasă.

13. Nici acțiunile /sale/ nu ar putea fi împiedicate de hazard, ci fiecare acțiune survine după o altă întîmplare; totuși toate sînt frumoase și sînt probabil cu atît mai frumoase, cu cît depind mai mult de circumstanțe. Iar activitățile contemplative, mă refer la acelea asociate cazurilor individuale, ar putea fi probabil /împiedicate/, de exemplu ceea ce el a cercetat și ceea ce, după ce a investigat, ar dori să înfățișeze. Cît despre „învățătura supremă”¹⁶, aceasta îi e mereu la îndemînă, cu sine și chiar mai mult, fie și dacă s-ar afla în așa-numitul „taur al lui Phalaris”¹⁷, lucru care fără rost e numit de două sau de multe ori „plăcut”. Căci acolo /în taur/ lucrul acela proclamat drept /fericire/ se află chiar în suferință, dar aici, /în concepția noastră/, suferința e ceva, /fericirea/ care o însoțește – altceva și, atîta vreme cît ar fi silită să însoțească /suferința/, /fericirea/ nu va rămîne despărțită de contemplarea Binelui în întregul său.

14. Faptul că omul și mai ales omul virtuos nu este compus /din corp și Suflet/ o atestă și separarea de corp și disprețul față de

¹⁶ Platon, *Republica*, 505a.

¹⁷ Phalaris – tiran al cetății Agrigent (570–554 î.e.n.). Și-ar fi executat inamicii închizîndu-i în interiorul unui taur de aramă înroșit în foc. Filozofii stoici considerau că, fie și închis în taurul lui Phalaris, înțeleptul trebuie să rămîna imperturbabil.

bunurile zise trupești. Este ridicol ca fericirea să fie apreciată după cât de /grozav/ este animalul /uman/, atunci când *fericirea este viața bună, care are de-a face cu Sufletul*; or, aceasta e o activitate a Sufletului, dar nu a întregului Suflet – nu e a Sufletului vegetativ, oriunde acesta se atinge de corp. Fericirea, prin urmare, nu stă în statura corpului și în buna sa condiție, nici în ascutimea simțurilor, deoarece există riscul ca excesele acestora, îngreunînd omul, să-l poarte spre ele însele. Existînd o compensație de partea cealaltă, conducînd spre bunurile supreme, /omul virtuos/ micșorează și reduce tot ceea ce ține de corp, pentru ca să se arate că acest om este altceva decît ceea ce are în exterior.

Însă fie omul realităților de Aici și frumos, și mare la stat, și bogat și stăpînitor al tuturor oamenilor, după cum ar putea fi stăpîn al acestui loc; ademenit de acestea, el nu trebuie invidiat. Cît despre înțelept, acestea pesemne nici nu ar putea exista mai întîi, iar dacă s-au întîmplat, el le va micșora, de vreme ce se ocupă cu sine însuși. Va micșora și va lăsa să se ofilească prin neglijare excesele corpului, iar demnitățile le va abandona. Îngrijindu-se de sănătatea corpului, nu va voi să fie cu totul neatins de boli și de suferințe. Chiar dacă el nu s-au întîmplat, cînd e tînăr va voi să le cunoască, iar ajungînd la bătrînețe, nu /va voi/ să fie deranjat nici de acestea, nici de plăceri, nici de ceva de Aici, nici agreabil, nici dezagreabil, pentru ca să nu privească la corp. Cînd are dureri, va opune puterea dată lui împotriva acestora, fără să considere un adaos la fericire în plăcere, sănătate și lipsa durerii, și fără /să considere/ o pierdere sau o diminuare a /fericirii/ în contrariile acestora. Căci *dacă unul dintre contrarii nu adaugă nimic unui lucru, cum ar putea contrariul /acestuia/ lua ceva de la același lucru?*

15. Dar dacă ar exista doi înțelepți și dacă unul ar avea toate cîte sînt numite „naturale”, iar celălalt ar avea contrariile lor, vom afirma că fericirea e prezentă la ei în mod egal? O vom afirma, în cazul în care ei sînt în mod egal înțelepți. Iar dacă unul dintre ei este frumos la trup și /are/ toate celelalte calități care nu au de-a face cu înțelepciunea, nici, în general, cu virtutea și cu contemplarea Binelui suprem, ce ar fi asta? Căci nici măcar el însuși, posesorul acestora, nu se mîndrește că e mai fericit decît cel care nu are respectivele însușiri; și nici chiar excesul tuturor acestora nu

ar putea contribui la un final /vesel/ în „sunete de flaut” <αὐλητικὸν τέλος>.¹⁸

Însă noi îl privim pe omul fericit dominați de slăbiciunea noastră, considerînd drept înfricoșătoare și teribile lucrurile pe care omul fericit nu le-ar putea considera astfel. Altminteri, el nu e încă înțelept, nici fericit, dacă nu înlocuiește toate aceste reprezentări și, ca și cînd a devenit cu totul un alt om, dacă nu are încredere în sine că niciodată nu va avea parte de un rău. Astfel, el va fi fără teamă în toate privințele. Altminteri, temător în privința unor lucruri, nu va fi desăvîrșit în virtute, ci va fi doar pe jumătate /virtuos/. Căci chiar dacă îi sosește o temere nedorită ce survine înaintea judecății, atunci cînd el s-ar preocupa de altele, înțeleptul o va alunga prin intervenția sa, iar pe *copilul din sine* care, cum ar veni, a fost împins la suferință, îl va domoli fie prin amenințări, fie prin rațiune. Dar /este/ o amenințare care nu-l afectează pe el, ca și cînd un copil s-ar potoli, cînd /cineva/ i-ar arunca o privire care impune! Însă din cauza acestora, omul înțelept nu este nici neprietenos, nici insensibil <ἀγνώμων>. Căci este un om /înțelept/ și față de sine, și față de ceea ce îi aparține. Dăruind deci și prietenilor cele pe care și le dăruie sieși, *ar putea fi, cu posesia Intellectului, cel mai bun prieten*.¹⁹

16. Iar dacă cineva nu-l va așeza Aici pe omul virtuos, înălțîndu-l deja în *această lume a Intellectului*, ci l-ar trage în voia sorții și se va teme că aceasta îl va copleși, acela nu-l va lua în considerare pe *omul virtuos*, așa cum noi socotim că el este, ci pe *omul cumsecade* <ἐπιεικής>. Și făcîndu-l să fie amestecat din bine și din rău, îi va oferi unuia ca acesta o viață amestecată dintr-un anume bine și din rău – și nu e ușor ca el /virtuosul/ să apară. Iar dacă ar apărea, nu ar fi demn să fie numit fericit, neavînd măreție nici în demnitatea înțelepciunii, nici în puritatea binelui. Nu este cu puțință, prin urmare, să trăiești fericit în /viața împărțită/ în comun /de oameni/.²⁰

De aceea, pe bună dreptate și Platon socotește că cel care urmează să fie înțelept și fericit își ia binele de sus, că îl contemplă și că se face asemenea acelui bine și trăiește conform lui. Numai

¹⁸ Banchetele antice se terminau adesea cu procesiuni nocturne în sunete de flaut.

¹⁹ Vezi Porfir, *Viața lui Plotin*, vol. I.

²⁰ Sau „în viața în comunitate /cu corpul/”.

acest lucru trebuie să-l aibă drept scop, iar pe celelalte ar trebui să le schimbe cum ar face și cu locurile /unde stă/, neavînd nici un adaos la fericire de pe urma locurilor. El se comportă doar ca unul care așteaptă ca și celelalte lucruri să se aglomereze în jurul locului, dacă, de pildă, va locui într-un loc sau într-altul. El oferă acestui „loc” cîte poate oferi pentru folos; *el însuși fiind însă altceva*, nu e oprit să renunțe și la acest /loc/; și chiar va renunța /la el/ în momentul /hotărît/ de natură, rămînînd el însuși stăpîn să decidă în această caz.

Astfel încît la el faptele vor duce laolaltă spre fericire; iar lucrurile care nu sînt în vederea scopului și, în general, care nu-i aparțin lui, ci „tovarășului de jug”, de care se va sinchisi și pe care îl va îndura, cît e posibil, precum un muzician /se sinchisește/ de liră, cît timp e cu putință să o folosească. Iar dacă nu /mai folosește/, o schimbă cu o alta; ori el va renunța la folosirea lirei și se va despărți de cîntatul la liră, avînd o altă lucrare /de cîntat/ fără liră. Va neglija lira care zace în apropiere și va cînta fără instrumente! Dar nu degeaba la început i s-a dat instrumentul, deoarece pînă în acel moment s-a servit de el de multe ori.

DESPRE PROVIDENȚĂ

47, III.2; 48, III.3

Tema

Acest mare tratat, segmentat în două de Porfir în ediția sa, este probabil cel mai stoicizant dintre tratatele lui Plotin. Acesta polemizează împotriva, pe de-o parte, a epicureilor și a ateilor, care negau Providența și necesitatea, pe de altă parte, împotriva gnosticilor care credeau că lumea e rea și a fost rău alcătuită.

Subiectul

47, III.2

Universul de Aici este imitația universului inteligibil, este o armonie de contrarii. Pentru a înțelege că este un univers bun trebuie privit în totalitatea sa. Există întotdeauna un echilibru și o compensare a contrariilor – vina și pedeapsa. Metafora vieții universale ca scenă pe care joacă diferiți actori care își schimbă rolurile și măștile. Într-o lume bună, cum se explică responsabilitatea individuală. Providența nu împiedică libertatea umană.

48, III.3

Există o rațiune universală care cuprinde totul – și bune și rele, din perspectiva noastră limitată. Răul și binele din lume provin, în fapt, din aceea că nu toate lucrurile sînt egale și că unele trebuie să fie superioare altora. Universul e o ființă vie. Analogiile dintre părțile Universului permit divinația.

47, III.2

1. Este o absurditate demnă de un om care nu posedă nici minte, nici sensibilitate a atribui *spontaneității* <αὐτόματος> și *întîmplării* <τύχη> Ființa și constituirea acestui Univers vizibil.¹ Iată ceva evident chiar și fără argumentare, însă au fost aduse argumente numeroase și îndestulătoare care arată acest lucru. Pe de altă parte, există dificultățile privitoare la felul în care au apărut și au fost create fiecare dintre aceste lucruri, dificultăți potrivit cu care /rezultă/ că unele nu ar fi fost create cum se cuvine și care pun în discuție providența Universului; astfel unii au spus că nici nu există /providență/², alții că Universul a fost creat de un *Demiurg rău*³; acele dificultăți, prin urmare, se cuvine să fie cercetate, luînd noi argumentele de la început.

Să lăsăm deoparte providența (prevederea) omului individual care este o deliberare de dinaintea faptei, /ce chibzuiește/ în ce fel trebuie să se petreacă sau să nu se petreacă ceva dintre lucrurile care nu sînt făcute necesarmente, sau în ce fel am putea avea sau nu ceva. Însă despre ceea ce numim *providența Întregului*, după ce i-am presupus existența, despre ea să vorbim în continuare.

Dacă susținem că Universul s-a născut la un anumit moment, fără să fi existat mai înainte, susținem /prin aceasta/ că providența

¹ Distincția dintre spontaneitate și întîmplare – la Aristotel, *Fizica*, II, 4.

² Epicur nega providența și susținea că în Univers există o parte însemnată de întîmplare pe care o asocia cu *declinația* atomilor – „clinamen” în textele latine – abaterea întîmplătoare a translației acestora de la verticala căderii în vid. De asemenea, el considera că viitorul nu este în întregime determinat și că zeii, care trăiesc deplin fericiți în interstițiile intercosmice, nu au nimic de a face cu noi. V. și *Scrisoarea către Menoiceus*.

³ Gnosticii, vezi Tratatul 33, II.9, 4.

este identică cu o deliberare, fiind la fel cu providența pe care am atribuit-o părților /Universului/, anume o prevedere și un *raționament al lui Dumnezeu* privitor la felul în care ar putea apărea acest Univers și la modul în care lucrurile ar putea fi cele mai bune cu putință.⁴ Însă, deoarece atribuim acestui Univers eternitatea și faptul de a fi existat întotdeauna, am spune cu îndreptățire și consecvență că pentru Univers *providența înseamnă a se conforma Intellectului însuși*; că Intelectul precedă Universul, nu în sensul că e anterior în timp, ci Universul provine de la Intelect; *Intelectul este anterior prin natură*, fiind cauză a Universului, precum un arhetip și un model al acestui Univers, copie care există și subzistă veșnic din cauza modelului, în modul următor:

Natura Intellectului și a celui-ce-este /ceva/ este Universul autentic și prim, care nu ajunge să fie separat de sine, nici slab prin diviziune, nici cu lipsă prin părțile sale, dat fiind că nici una nu e ruptă de Întreg. Ci întreaga viață a sa /este/ întregul Intelect ce trăiește și gîndește laolaltă în unitate; partea oferă Întregul și Întregul e prieten părții, fără ca o /parte/ să fie separată de o alta, fără să fi ajuns alta de una singură, înstrăinată de celelalte. De aceea nici o parte nu dăunează alteia și nu i-ar putea fi contrară. Fiind unul și desăvîrșit pretutindeni, /Intelectul/ stă locului în orice loc și nu posedă alterare. Și el nici nu face ca ceva /să devină/ altceva. Într-adevăr, cu ce scop ar face /aceasta/ cînd nu duce lipsă de nimic? De ce o rațiune ar produce o altă rațiune, sau un Intelect – un alt Intelect? Într-adevăr, faptul de a putea face ceva de la sine nu aparține celui a cărui condiție e complet bună, ci e propriu celui care crează și se mișcă astfel, în măsura în care este cumva inferior. *Dar realităților cu desăvîrșire fericite le ajunge să stea locului în sine și să fie ceea ce sînt*. Nu e, dimpotrivă, fără eroare activitatea multiplă pentru cei care deviază de la ei înșiși. Dar /Intelectul/ e în asemenea măsură fericit, încît chiar în faptul de a nu produce realizează măreția și în rămînerea la sine produce ceva deloc mic.

2. Universul acesta /vizibil/ s-a constituit deci din Universul acela autentic și unul, *acesta de Aici nefiind în mod autentic unul*. El e multiplu, e divizat să fie multiplicitate; /aici/ o parte e separată de

⁴ Vezi problema înțelegerii literale a lui *Timaios*.

alta, ajunsă diferită, și ea nu mai e doar prietenă aceleia, ci și inamică prin distanțare, iar din lipsă, una devine dușmancă celeilalte. Partea nu e suficientă cu sine, ci, fiind păstrată în viață de o alta, este dușmanca celei de care e păstrată.

Însă /Universul acesta/ *nu s-a născut în urma unei deliberări* cum că trebuie să se nască, ci prin necesitatea naturii secunde.⁵ Căci *acel /Univers inteligibil/ nu putea fi ultima dintre realități*. Cel dintîi exista avînd putere multă, ba chiar întreaga putere. *Iar aceasta e puterea de a crea altceva fără să caute să creeze*. Căci nu ar fi avut /puterea/ de la sine, dacă ar fi cercetat /în ce fel să producă/, nici /ea/ nu ar fi fost din Ființa sa, ci el ar fi fost *asemenea unui artizan* care nu are de la sine producerea, ci aceasta îi vine ca adăugată, atunci cînd o obține din învățătură. Așadar, Intellectul, dînd ceva din sine în Materie, a făcut toate *neclintit și în liniște*. Însă această rațiune formatoare curge de la Intellect. Într-adevăr, ceea ce se revarsă din Intellect este rațiunea formatoare, iar ea se revarsă mereu, atîta vreme cît Intellectul ar fi prezent în realități.

După cum, după ce toate se află laolaltă în rațiunea formatoare a seminței și în același loc și nici o parte nu se confruntă cu o alta, nici nu e în divergență, nici nu e o piedică⁶, se naște ceva în massă și fiecare parte ajunge în altă parte, una devine piedică pentru cealaltă și o consumă pe cealaltă; la fel, acest Univers se naște din unul-Intellect și din rațiunea formatoare sosită de la el. El se diferențiază și, în mod necesar, unele părți devin prietene și se agreează între ele, altele devin inamice și dușmance; unele sînt voluntar /astfel/, altele, involuntar, le aduc pagubă celorlalte și, celelalte fiind nimicite, produc generarea altora. Și asupra unor realități care produc și îndură asemenea efecte, /rațiunea formatoare/ stabilește totuși *o unică armonie*, fiecare parte cîntîndu-și partitura ce-i revine, iar rațiunea formatoare producînd asupra lor armonia și *unica coordonare* <μία σύνταξις> în întreg.

Căci acest Univers nu este, precum cel de Acolo, Intellect și rațiune formatoare, ci *participă* la Intellect și la rațiunea formatoare. De aceea a avut nevoie de armonie, atunci cînd s-au întîlnit Intellectul și necesitatea – aceasta trăgînd spre inferior și purtînd spre

⁵ Din nou Plotin contestă interpretarea literală a lui *Timaios*; cf. VI.7 și studiul meu „Artistul, Artizanul și Arhetipul”, LPA.

⁶ Vezi pentru imaginea seminței, 45, III.7, 11.

irațional, deoarece ea nu este rațiune, dar totuși „Intellectul stăpânește peste necesitate”⁷. Căci /Universul/ inteligibil este numai rațiune și nu s-ar mai putea naște un altul, tot numai rațiune. Or, *dacă s-a mai născut ceva, trebuia să fie mai prejos de acela* /Universul inteligibil/ și non-rațiune, dar nici o anumită materie. Căci /ar fi fost/ fără ordine. /Se naște/ așadar *ceva amestecat*. Și /acest Univers/ se termină la Materie și la rațiunea formatoare, dar principiul de unde originează, Sufletul, supraveghează compusul. Și nu trebuie gândit că Sufletul /universal/ e afectat; de fapt, el guvernează acest Univers cu mare ușurință, cum ar veni, prin prezența sa.

3. Dar nici acest Univers vizibil nu ar trebui pe drept să fie criticat că nu e frumos și că nu e cel mai bun dintre toate lucrurile corporale și nici cauzatorul său nu ar putea fi acuzat, mai întâi fiindcă el există cu necesitate și nu s-a născut dintr-un raționament, ci natura superioară l-a generat conform naturii ca asemănător sieși.

Apoi, chiar dacă cel care l-a creat ar fi fost un raționament, nu e nici o rușine pentru cel creat. Căci /Creatorul/ l-a creat nespun de frumos, de sine stătător și prieten sieși și părților sale celor mai importante și celor mai mici, în mod egal, utile. Or, ar fi absurd omul care acuză Întregul din cauza părților. Căci trebuie cercetate părțile în raport cu Întregul, dacă sînt potrivite și în acord cu acela, dar, examinîndu-se Întregul, nu trebuie privit la cîteva părți neînsemnate.

/A proceda astfel/ caracterizează nu pe cineva care acuză Universul, ci pe unul care ia /doar/ o parte a sa separat, precum părul întregului animal sau degetul animalelor terestre; e ca și cînd, neglijînd că omul în întregul său are o înfățișare minunată sau, pe Zeus, abandonînd celelalte animale, l-ai lua în considerație pe cel mai neînsemnat, sau, nesinchisindu-te de întregul neam omenesc, l-ai aduce ca exemplu pe Thersites.⁸

Deoarece creatura este Universul întreg, pe acesta examinîndu-l, probabil că ai auzi din partea lui următoarele vorbe: „pe mine un Zeu m-a făcut; de la el am ajuns să fiu desăvîrșit, /alcătuit/ din

⁷ *Timaios*, 48a.

⁸ Personaj din *Iliada*, 2, 211, este tipul antieroului: urît, laș, răzvrătit împotriva autorității lui Agamemnon și încercînd să-i răzvrătească și pe ceilalți războinici aflați la Troia. Odiseu îl pedepsește, lovindu-l cu scepstrul.

toate viețuitoarele, suficient mie însumi și de sine stătător, neavînd nevoie de nimic, deoarece toate sînt în mine – plante, animale, natura tuturor lucrurilor generate, mulți zei și noroadе de daimoni, Suflete bune și oameni fericiți prin virtute. Și nu e adevărat că, dacă pămîntul e împodobit cu toate plantele și cu animale variate și puterea Sufletului ajunge pînă la mare, aerul tot, eterul și cerul întreg sînt fără parte de Suflet, ci tocmai acolo se află toate Sufletele bune. Ele dăruie viață astrelor și revoluției ordonate și eterne a Cerului, care se învîrte inteligent în jurul aceluiași centru etern prin imitarea Intelectului.⁹ Căci /Cerul/ nu trebuie să caute nimic în afară. Însă toate lucrurile din mine aspiră la Bine, dar fiecare Îl înțîlnește, *potrivit cu aptitudinea proprie*. Întregul Cer atîrnă de acela, dar și Sufletul meu și zeii aflați în părțile mele, toate animalele și plantele, și orice *pare* în mine să fie neînsuflețit. Iar unele lucruri par să participe numai la existență, altele la viață, altele /participă/ mai mult /la viață/ datorită sensibilității, altele au deja rațiune, altele au întregul vieții. *Căci nu trebuie avut pretenții egale de la realități neegale*: nu-i revine degetului să vadă, ci ochiului; iar degetului îi revine altceva – adică faptul de a fi deget și a avea ceea ce e al său.

4. Și nu te mira dacă focul este stins de apă și alte lucruri sînt nimicite de foc. Căci altul l-a făcut să fie și, nefăcîndu-se singur, a fost distrus de altceva; el s-a îndreptat spre ființare datorită nimicirii altuia, iar nimicirea sa de acest fel nu ar putea aduce nimic teribil, deoarece în locul focului nimicit va fi un alt foc.

În Cerul incorporeal /inteligibil/ fiecare parte stă locului, dar în Cerul acesta întregul trăiește veșnic și părțile nobile și suverane¹⁰; însă Sufletele schimbă corpurile și mereu se nasc într-o formă diferită; iar atunci cînd e în stare, oprindu-se Sufletul în afara nașterii, ajunge să viețuiască laolaltă cu Sufletul universal. Dar corpurile trăiesc după specie și după întreguri fiecare, dacă din ele vor exista și se vor hrăni animalele. Căci *Aici viața e în mișcare, în vreme ce Acolo e nemișcată*. Era necesar ca mișcarea să provină din nemișcare și să se nască o altă viață din ea provenită din viața aflată în sine – *precum o viață care suflă și nu e neclintită – răsuflare a vieții imobile*.

⁹ Legile, X, 898a-b.

¹⁰ Este vorba despre astre.

Atacurile și nimicirile reciproce ale animalelor sînt necesare, deoarece ele nu s-au născut eterne. Dar s-au născut, fiindcă rațiunea formatoare a preluat întreaga Materie și pentru că le avea în ea pe toate, de vreme ce ele existau Acolo în Cerul de sus. Căci de unde ar fi sosit /Aici/, dacă nu ar fi fost Acolo? Iar nedreptățile pe care oamenii și le fac unii altora ar avea drept cauză aspirația spre Bine; dar, eșuînd să-l întîlnească din pricina slăbiciunii, se întorc unii împotriva altora. Cînd comit nedreptăți, oamenii sînt pedepsiți și ajung mizerabili în Suflete din cauza acțiunilor vicioase; ei sînt puși într-un loc inferior. Căci nimic așezat în legea Întregului nu poate scăpa.

Într-adevăr, nu din cauza dezordinii e ordinea, nici din cauza nelegiuirii e legea, așa cum crede cineva¹¹, pentru ca acelea /bune/ să se facă din pricina lucrurilor rele și să se manifeste, ci dezordinea există din cauza ordinii, care e ceva adăugat, și fiindcă există ordine. Și nelegiuirea e din cauza legii, neghiobia – din cauza rațiunii și fiindcă există rațiune; nu fiindcă cele mai bune le produc pe cele mai rele, ci cele care au nevoie să primească pe cele mai bune, din cauza naturii proprii, din întîmplare, sau fiind împiedicate de altele, nu au fost capabile să le primească. Într-adevăr, cel ce se folosește de o ordine adăugată ar putea să nu o întîlnească fie din cauza sa și de la sine, fie din cauza altuia și de la altul. Multe lucruri sînt supuse acțiunii altora, fără voința celor ce acționează care se îndreaptă spre altceva. Dar animalele care, de la sine, au o mișcare autonomă se înclină cînd spre mai bine, cînd spre mai rău. Însă poate că nu e cazul să fie cercetat că abaterea spre mai rău vine de undeva.¹² Căci înclinarea /spre rău/ e mică la început, dar avansînd astfel face mereu greșeala mai amplă și mai mare. Corpul coabitează și, în mod necesar, dorința. Fiind primul /impuls/ și cel de moment trecute cu vederea și neeliminate îndată, produc o alegere a /răului/ unde respectivul a căzut. Urmează desigur pedeapsa. Și nu e nedrept ca unul devenit astfel să îndure consecințele condiției /sale/ și nu trebuie pretins să fie fericiți cei care

¹¹ Epicur, v. Usener, *Epicurea*, 530.

¹² Lecțiune alterată, probabil. Urmez pe HS2. Se poate înțelege și „Nu e cazul să fie cercetat de unde vine abaterea spre mai rău”.

nu au făcut fapte vrednice de fericire. Numai cei buni sînt fericiți; de aceea zeii sînt fericiți.

5. Dacă, așadar, e cu putință chiar și pentru Sufletele aflate în acest Univers să fie fericite, și dacă unele nu sînt fericite, nu trebuie învinuit locul /pămîntesc/, ci neputințele acelor Suflete, care nu au putut să lupte bine acolo unde sînt depuse premiile pentru virtute. Și de ce e teribil ca oameni care nu au devenit divini să nu aibă o viață divină? Sărăcia și bolile sînt un nimic pentru cei buni, dar pentru cei răi sînt o nenorocire. Și e necesar să fii bolnav dacă ai trup. Și nici acestea nu sînt nefolositoare în general în coordonarea și împlinirea Întregului.

După cum, cînd unele lucruri pier, rațiunea Întregului se servește de cele care pier pentru generarea altora – nimic în nici un mod nu scapă de a fi preluat de rațiunea Întregului – astfel, cînd trupul o duce rău și Sufletul înmuiat îndură astfel de necazuri, /urmările/ aduse de boli și viciu sînt introduse într-o altă conexiune și o altă ordine. Iar unele rele sînt de folos chiar celor care le îndură, precum sărăcia și boala, în vreme ce viciul produce ceva de folos pentru Întreg, devenind un exemplu al pedepsei și oferind multe lucruri de folos de la sine. Căci el îi trezește pe oameni, stîrnește inteligența și înțelegerea unora care se împotrivesc căilor răului și îi învață ce fel de bine este virtutea prin compararea relelor de care au parte oamenii răi. Nu de asta s-au ivit relele, însă s-a spus că /providența/ se folosește de ele după nevoie, de vreme ce au apărut. Aceasta e caracteristic pentru o putere imensă – a fi în stare să se folosească bine chiar și de rele și de cele ajunse informe în vederea altor forme.

*În general, trebuie stabilit că răul este absența binelui.*¹³ Or, este necesar ca Aici să existe o lipsă a binelui, fiindcă /binele/ e /Aici/ în altceva. Însă *altceva*-ul în care se află binele, fiind altceva decît bine, produce lipsa. *Căci el nu era bun.*¹⁴ De aceea „nu-i cu putință să piară relele”¹⁵, fiindcă unele lucruri sînt inferioare altora în raport cu natura Binelui și fiindcă altele, diferite de Bine, luînd de Acolo cauza subzistenței lor, devin cele ce sînt prin depărtarea /de Bine.

¹³ Materia, fiind absența totală a Binelui, va fi Răul absolut. Vezi 51, I, 8.

¹⁴ Desigur, Materia.

¹⁵ Platon, *Theaitetos*, 176a.

6. E corect să se spună că omului bun nu-i revine nici un rău, și nici nemernicului nici un bine, atunci cînd – ceea ce este împotriva dreptății – oamenii buni au parte de rău, iar nemernicii, invers. Însă de ce celui bun îi sosesc lucruri contrare naturii, iar celui rău conforme naturii? În ce fel sînt ele repartizate cu dreptate în acest fel?

Or, dacă ceea ce e conform naturii nu adaugă nimic la fericire, dacă nici ceea ce e contra naturii nu înlătură din răul din oamenii răi, ce contează dacă e într-un fel sau în altul? După cum nu /con-tează/ dacă omul rău e frumos la trup, iar omul bun e urît.

Însă /– se spune –/ cuvenit, proporționat și după dreptate ar fi ca lucrurile să se petreacă altfel, așa cum acum nu se întîmplă. Demn de cea mai bună providență ar fi modul celălalt. Și nu e cuve-nit faptul că unii sînt sclavi, alții stăpîni, că răii conduc statele, iar cei decenti sînt sclavi, nici chiar dacă aceste circumstanțe nu aduc un adaos la posesia binelui și a răului. Și un cîrmuitor rău ar putea face lucrurile cele mai nelegiuite; în războaie înving cei răi și cîte ticăloșii fac cînd iau prizonieri! Toate acestea te pun la încurcătură în ce fel apar ele, odată ce există o providență!

Și chiar dacă cel care intenționează să facă ceva trebuie să pri-vească la Întreg, se cuvine să aranjeze și părțile în /locul/ cuvenit și mai ales cînd /părțile/ sînt însuflețite, au viață și sînt raționale; și /e necesar/ ca providența să anticipeze totul; iar sarcina ei aceasta este, să nu neglijeze nimic. Dacă, așadar, afirmăm că acest Univers atîrnă de Intellect și că puterea lui ajunge la toate, trebuie încercat să se arate în ce fel *fiecare* dintre lucruri este bun și frumos.

7. Prin urmare, trebuie răspuns mai întîi că cei care caută binele în lucrurile amestecate trebuie să nu pretindă /ca acesta să fie/ la fel de mare cît binele din domeniul neamestecat, și nici să caute realitățile primare în /locurile/ secundare. Ci, deoarece /cele de Aici/ au corp, să consimtă că la întreg sosește ceva și din partea acestuia și să privească cu bucurie atît /bine/ cît poate primi amestecul din partea rațiunii formatoare, dacă nu duce lipsă deloc de aceasta. La fel, dacă cineva ar privi pe cel mai frumos cu puțință om sen-zorial, totuși nu ar putea gîndi că el este identic cu omul din Inte-lect, ci /trebuie/ să accepte acea /frumusețe/ a celui creat, dacă făptura din carne, oase și nervi a fost totuși luată în stăpînire de rațiunea formatoare, încît și aceste oase, carne etc. au devenit frumoase, iar rațiunea a putut să dea floare pe deasupra Materiei.

Admițînd acestea, trebuie trecut mai departe de aici la chestiunile cercetate. În fapt, pesemne că am afla în lucrurile de Aici minunăția providenței și a puterii /ei/, de la care s-a constituit acest Univers. În privința faptelor Sufletelor, ce persistă în Sufletele care fac răul, de exemplu vătămarea adusă altora și reciproc, în caz că nu s-ar învinovăți în general providența pentru faptul că ele sînt rele, nu se cuvine să se ceară socoteală, acceptîndu-se că „vina e a celui care a ales”¹⁶.

Căci s-a spus că trebuia ca Sufletele să aibă mișcări proprii și să fie nu numai Suflete, ci și ființe vii, și deci nu e uimitor că, fiind ceea ce sînt, au o viață în consecință. Fiindcă ele nu au venit /Aici/, pentru că exista /anterior/ un Univers, ci, înainte de Univers, posedau proprietatea de a aparține Universului și pe aceea de a se îngriji /de el/, de a-l susține, de a-l cîrmui, de a-l face să fie în orice mod, fie că îl supraveghează și îi dau ceva de la ele, fie că se coboară, fie că unele fac într-un fel și altele într-alt fel. Însă spusele de acum nu se referă la asta, ci la faptul că nu trebuie aduse reproșuri providenței pentru Suflete, în orice fel s-ar petrece lucrurile.

Dar /ce spunem/ cînd privim dispunerea relilor în raport cu oamenii buni – oameni vrednici săraci, ticăloși bogați, avînd excesiv din bunurile pe care, fiind oameni, trebuie să le aibă, cei mai răi avînd și putere, stăpîni și peste ale lor, și peste popoare și state? Oare /se întîmplă astea/ – se va zice – fiindcă /providența/ nu ajunge pînă la pămînt? Însă cînd se întîmplă celelalte lucruri în mod rațional, se dovedește că /providența/ ajunge pînă la pămînt. Într-adevăr, animalele și plantele au parte și de rațiune, și de Suflet, și de viață.

Dar poate că, deși ajunge /pînă la pămînt/, ea nu stăpînește? Însă, în situația în care Universul e un *animal unic*, s-ar întîmpla ceva similar dacă cineva ar spune că fața și capul omului s-au născut datorită unei naturi și rațiuni puternice, dar ar atribui restul /corpului/ altor cauze – întîmplare sau necesitate /oarbă/ – și /ar zice/ că acele părți s-au născut rele din această pricină sau a neputinței naturii. Nu e cucernic, nici cuviincios să ocărîm creațiunea, fie și consimțind că aceste lucruri nu sînt bune.

¹⁶ Platon, *Republica*, 617e.

8. În sfârșit, este de cercetat în ce măsură aceste /lucruri/ sînt bune și că au parte de ordine, sau în ce măsură nu e astfel. *Răspund că ele nu sînt rele*. Orice animal are părți superioare – fața și capul – mai frumoase, iar cele intermediare și cele inferioare nu sînt egale cu primele. În mijloc și jos /sîntem/ oamenii, sus /sînt/ cerul și zeii din el. Iar cea mai mare parte a Universului constă în zei și întreg Cerul împrejur, iar pămîntul e precum un punct central și /mic/ în raport cu vreunul dintre aștri.¹⁷

Sîntem uimiți de nedreptatea omenească, fiindcă considerăm că omul e ceva de preț în cuprinsul Universului, dat fiind că nimic nu ar fi mai înțelept decît el. *Însă omul se află în mijloc între zei și fiare și se înclină spre ambele /extreme/*: unii se aseamănă cu una dintre extreme, alții – cu cealaltă, iar majoritatea se află la mijloc. Iar ticăloșii îi trag și îi silesc pe cei intermediari să ajungă pînă aproape de animalele iraționale și de fiare. Aceștia sînt mai buni decît cei care îi silesc, dar sînt biruiți totuși de cei mai răi /decît ei/ în măsura în care sînt ei înșiși inferiori, nu sînt buni și nu s-au pregătit pe sine să nu accepte /acțiunea celorlalți/.

Dacă cei care, de copii făcînd exerciții corporale, dar ajungînd mai răi la Suflet din pricina lipsei de educație, ar învinge în luptă oameni needucați nici la corp, nici la Suflet, le-ar răpi hrana și le-ar lua veșmintele lor delicate, care ar fi lucrul dezagreabil sau de rîs? Sau cum să nu fie just ca și legiuitorul să consimtă ca aceia să îndure aceste /rele/ drept pedeapsă pentru lene și lux? E vorba despre oameni care, deși li s-au arătat locuri de antrenament, s-au neglijat pe sine din pricina lenei, a traiului molatec și delăsător, ca să ajungă oi îngrășate, pradă lupilor. Iar pentru făptași prima pedeapsă este să fie lupi și oameni nefericiți. Apoi le revine și ceea ce e cuvenit să pățească astfel de oameni. Căci pentru cei ajunși răi moartea nu e o odihnă. Ci faptelor anterioare /din timpul vieții/ le urmează /răsplăți/ corespunzătoare și conform naturii – mai rele pentru cele mai rele, mai bune pentru cele mai bune.

Însă nu vorbim despre palestre; acolo e doar un joc. Odată ce înșă și unii, și ceilalți copii, crescînd mai mari fără minte, trebuia

¹⁷ Armstrong (III, p. 68, nota 1) observă că, începînd cu lucrările lui Aristarchos din Samos asupra distanțelor pînă la Soare și la Lună, se acceptase în astronomia geocentrică a Antichității că Pămîntul era foarte mic în comparație cu dimensiunile și distanțele cosmice.

ca și unii și alții să se încingă și să aibă arme; iar priveliștea e mai frumoasă decît cea din palestre pentru cel aflat la antrenament: Acum însă unii sînt fără arme, iar alții, fiind înarmați, vor învinge. Și aici nu era cazul ca un zeu să se lupte el însuși pentru cei incapabili de luptă. Căci legea afirmă că în războaie trebuie salvați cei viteji și nu cei care se roagă. Într-adevăr, /spunem/ că nu cei care se roagă adună roadele, ci cei care se îngrijesc de pămînt, și nici nu sînt sănătoși cei care nu se îngrijesc de sănătate. Și nu trebuie să ne mîniem dacă oamenii răi au roade mai multe și, în general, dacă, muncind pămîntul, ei au mai mult spor.

Apoi este ridicol ca oamenii să facă totul în viață după opinia proprie, deși nu fac ceea ce e dorit de zei, dar să fie salvați numai de zei, fără să facă nici măcar acele lucruri pe care zeii le cer oamenilor să le facă dacă vor să fie salvați. Așadar moartea e pentru ei mai bună decît viața în felul în care legile Universului nu vor ca ei să trăiască. Încît, dacă ar veni contrariile /relelor/, dacă pacea s-ar menține cu toată prostia și viciul lor, /abia atunci/ ar fi neglijente acțiunile providenței care îngăduie să domine cele rele cu adevărat. Însă cei răi îi înving pe cei care au fost învinși din cauza lașității acestora din urmă. Acest lucru e just, și nu /e just/ ca lucrurile să stea altfel.

9. Într-adevăr, *providența nu trebuie să fie în așa fel încît noi să nu fim nimic*. Dacă providența e totul și există numai ea, ea nu ar putea exista! Căci pentru cine ar mai fi ea providență? Ar exista numai divinul! Însă ea există în fapt.

Providența vine la altceva, nu pentru ca să-l suprimă pe acest altceva, ci ea există pentru cel care se îndreaptă spre ea, de exemplu, pentru om, avînd în pază la el calitatea lui de om. Asta înseamnă /că îl păzește/ pe cel care trăiește după legea providenței, adică pe cel care face ceea ce spune legea ei. Ea spune că cei care ajung buni vor avea parte și vor dispune de o viață bună și pe viitor, însă că cei răi vor avea parte de lucruri contrare acestora. Nu e, într-adevăr, legiuit ca oamenii ajunși răi să ceară, făcînd rugăciuni, ca alții să le fie salvatori, deși ei s-au neglijat pe sine. Nici nu se cuvine să creadă că zeii guvernează asupra lor în toate detaliile, dacă ei își neglijează viața, și nici ca bărbații cei buni, care trăiesc o altă viață, superioară celei omenești, să domnească peste ei. Căci

nici /cei răi/ nu s-au preocupat vreodată să ajungă conducători buni ai altora și în ce fel să se îngrijească de ei, ci sînt plini de invidie, dacă cineva bun se ivește de la sine. Într-adevăr, ar exista mai mulți oameni buni, dacă i-ar pune pe /cei buni/ cîrmuitori.

Născîndu-se astfel nu cel mai bun animal, ci unul care și-a ales un rang intermediar, totuși, în locul în care se află, el nu este lăsat de către providență să piară, ci este ridicat mereu înspre înalt prin diferite mijloace, de care divinitatea se folosește cînd produce o virtute mai aleasă. Neamul omenesc nu a pierdut rațiunea, ci participă, chiar dacă nu suveran, la înțelepciune, la inteligență, la artă și la dreptate, cel puțin acea dreptate /la care participă/ fiecare în raporturile lor reciproce. Iar cînd unora le fac nedreptăți, consideră că procedează cu dreptate, căci ceilalți ar fi vrednici /de tratamentul respectiv/.

Omul este o făptură frumoasă atît cît poate să fie de frumos, și, fiind întrețesut în Întreg, are o parte mai bună decît celelalte animale, cîte trăiesc pe pămînt. Or, nimeni cu minte nu critică celelalte animale inferioare omului, cîte aduc o ordine pe pămînt. Căci ar fi ridicol dacă cineva ar critica faptul că /unele animale/ îi mușcă pe oameni, ca și cînd ar trebui ca ei să viețuiască dormind. Este însă necesar ca și astfel de animale să existe. Și unele foloase ale lor sînt evidente, pe altele numeroase, neevidente, le descoperă timpul, încît nici unul dintre animale nu e inutil nici pentru oameni. De altfel, e ridicol să critici că există multe animale sălbatice, atunci cînd există și oameni sălbatici. Și ce e de mirare că ele nu se încred în oameni și că, neîncrezîndu-se, se apără?

10. Însă dacă oamenii fac răul fără voie și nu sînt astfel /răi/ voluntar¹⁸, nu ar mai putea fi acuzați cei nedrepti, nici măcar cei care suferă nedreptatea nu ar mai putea spune că din cauza acelora /răi/ ei suferă!

Or, dacă este necesar ca ei să fie răi fie din cauza rotației /Cerului/, fie pentru că principiul /conducător/ produce aici o consecință, această /necesitate/ este fizică.

¹⁸ Referire la cunoscuta maximă socratică: răul este ignoranță, virtutea e cunoaștere. V. și *Legile*, 731c.

Dar, dacă chiar rațiunea formatoare este cea care produce /această necesitate/, cum de nu /face ea/ nedreptăți? Desigur, a comite răul involuntar înseamnă că greșeala e involuntară. Dar asta nu suprimă faptul că ei înșiși, făcând /răul/, îl fac cu de la sine putere, ci tocmai fiindcă fac /răul/ ei înșiși, din această pricină ei înșiși greșesc. Altminteri nu ar greși deloc, dacă nu ar fi ei înșiși autorii /răului/. Natura *necesității nu e exterioară, ci fiindcă în ansamblu /lucrurile sînt interconectate/*. Cît despre mișcarea de rotație /a Cerului/, *lucrurile nu sînt astfel încît să nu depindă nimic de noi*. Căci dacă totul ne-ar veni din afară, lucrurile ar fi astfel precum le-ar fi voit /zeii/ care ar fi autorii lor. În consecință, oamenii nu ar mai putea dispune lucruri contrare /zeilor/, nici nu ar putea fi lipsiți de pietate, dacă zeii ar fi autorii /tuturor actelor umane/. Dar în fapt, *actele omenеști au drept autori /pe oameni/*. Odată ce este dat principiul /suprem/, se trece în continuare la consecința lucrurilor preluate laolaltă /în principiu/, cît și a celor pentru care acestea sînt principii /la rîndul lor/. Dar și oamenii sînt principii. Ei se îndreaptă, prin urmare, spre lucrurile frumoase prin natura proprie și acest principiu /-omul - / are autonomia voinței <αὐτεξούσιος>.

11. Dar oare toate lucrurile sînt astfel datorită unor necesități naturale și unor consecințe /ale lor/ și sînt bune, pe cît e posibil? Sau nu, ci rațiunea formatoare le face pe toate guvernînd și le vrea astfel? Iar pe cele zise rele rațiunea însăși le face, deoarece nu vrea ca toate să fie bune, așa cum un artist nu pune numai ochi în lucrarea sa! Astfel, nici rațiunea formatoare nu i-a creat pe toți ca zei, ci pe unii i-a făcut zei, pe alții – daimoni, o natură secundă, apoi pe oameni și pe animale la rînd, nu din invidie, ci dintr-o rațiune posesoare a unei diversități intelectuale. Noi însă sîntem la fel cu cei nepricepuți în arta picturii care acuză că nu sînt culori frumoase pretutindeni; dar artistul a pus în fiecare loc culorile cuvenite.¹⁹ Și nici cetățile nu sînt alcătuite din cetățeni egali, și /mă refer la cele/ care se conduc după legi bune. Sau /e ca și cînd/ dacă cineva ar critica o piesă de teatru fiindcă nu toate personajele sînt eroi, ci există și un slujitor și vreun om frust și care se exprimă

¹⁹ Platon, *Republica*, IV, 420c-d. Deja la Platon, comparația cu arta încearcă să explice o situație politică: sacrificarea binelui individual în folosul binelui comun.

urît. Însă nu e o piesă frumoasă, dacă cineva ar suprima personajele inferioare din ea; iar drama se realizează și din /acțiunea/ lor.

12. Prin urmare, dacă rațiunea formatoare ajustându-se pe sine a făcut acestea în Materie, fiind ea așa cum este, inegală în părțile sale, provenită din cel care este înaintea sa, astfel fiind ceea ce a ajuns să ființeze, nu ar putea exista atunci altceva mai frumos decât ea însăși. Iar rațiunea nu ar putea consta din părți toate egale și asemănătoare; un atare fel de a fi /al ei/ este criticabil. Fiind toate părțile, ea este mereu alta în fiecare.

Dar dacă /rațiunea/ a introdus din afara sa altele, precum Sufletele, și le-a silit împotriva naturii lor să se ajusteze cu creațiunea, pentru ca multe să meargă spre rău – cum de e aceasta just? Însă trebuie afirmat că și Sufletele sînt, pentru a spune astfel, părți ale rațiunii formatoare, și nu ea le-a ajustat făcîndu-le mai rele, ci ea le-a atribuit locul care li se cuvenea după merit.

13. Însă nu trebuie nici acel argument ignorat care spune că nu trebuie privit de fiecare dată spre prezent, ci spre circuitele precedente /ale Sufletelor/ și spre viitor: în consecință că, pornind de acolo /rațiunea/ dispune și schimbă rangul, făcînd din stăpînii de dinainte sclavi, dacă au fost stăpîni răi și dacă e de folos pentru ei să fie astfel; îi face săraci, dacă s-au folosit rău de avere – pentru cei buni nu e fără folos să fie săraci. Pe cei care au ucis necuvenit îi face să fie uciși, în chip necuvenit pentru cel făptuitor, în chip cuvenit pentru cel care a fost ucis și îl aduce pe cel care va îndura /moartea/ în același loc în care se află acela care se cuvine să facă ceea ce trebuia primul să îndure. Să nu credem că sclavul e /astfel/ din întîmplare, nici că s-a întîmplat să fie cineva prizonier, nici să fie vătămat la corp întîmplător: cîndva el a făcut aceste fapte pe care acum le îndură. Cineva își ucide mama; va fi, după ce se va naște femeie, ucisă de copil și, dacă a violat o femeie, va fi /femeie/ ca să fie violată.

De aici, printr-o rostire divină, este Adrasteia! Într-adevăr, această orînduire este cu adevărat Adrasteia²⁰, cu adevărat Justiție și o înțelepciune minunată. Se poate aduce ca dovadă că aceasta e ordinea veșnică a tuturor, pornind de la cele vizibile în Univers:

²⁰ „Adrasteia” înseamnă „neînduplecata”. V. Platon, *Phaidros*, 248c.

ea străbate totul, chiar și ce-i mai neînsemnat; există o artă minunată nu numai în cele divine, dar și în cele pe care te-ai gândi că providența le disprețuiește ca fiind mărunte: uimitoarea varietate în animalele luate la întâmplare și pînă la ceea ce e crescut în fructe, frumusețea frunzelor și iuțea înfloririi, suplețea și varietatea lor; și acestea nu s-au făcut o singură dată și apoi au conținut, ci se fac mereu, în vreme ce revoluția astrelor de deasupra este mereu diferită în raport cu ele.

Se schimbă deci cele care se schimbă, dar nu iau la întâmplare alte forme, ci în felul în care e bine și se cuvine să facă puterile divine. Căci divinul face totul după cum e firesc să fie. Și e firesc să fie potrivit cu Ființa sa. Ființa sa este cea care aduce laolaltă frumosul și dreptatea în acțiunile sale. Căci dacă acestea nu ar fi Acolo, unde ar putea fi?

14. *Dispunerea lucrurilor* <διάταξις> este în acest chip în acord cu Intelectul încît se face *fără recurs la raționamente*; dar este în așa chip încît, dacă cineva ar putea să se slujească în modul cel mai bun de raționamente, e uimitor de văzut că raționamentul nu ar descoperi altceva de făcut. Ceea ce se cunoaște și în naturile individuale, cînd apar neîncetat /naturi/ mai intelectuale decît cele conforme unei dispuneri pe bază de raționamente.

Nu e cu putință deci să învinuiești rațiunea creatoare pentru fiecare dintre speciile care se nasc mereu, afară doar dacă cineva nu ar socoti că fiecare a trebuit să se nască la fel ca cele care nu s-au născut, ci sînt eterne, rămînînd la fel și în cele inteligibile, și în cele senzoriale. Respectivul cere un adaos mai mare de bine, neluînd în socoteală forma autonomă dată fiecăruia, de exemplu că acest animal nu are coarne, fără să vadă că era imposibil ca rațiunea să nu ajungă la toate, dar că trebuia ca cele inferioare să poată fi în cel superior, părțile – în întreg, și să nu fie egale /întregul și părțile/. Altminteri, nu ar mai fi fost părți!

Căci *Întregul de sus este toate /în parte/*, dar cele de jos nu sînt, fiecare, toate.²¹ Și omul, în măsura în care e parte, este o individualitate, nu Totul. Iar dacă cumva în unele părți există și *altceva* care nu e parte, prin acest /altceva/ și respectivul individ e totul. Însă de la cel care e individ, în măsura în care e individ, nu trebuie

²¹ În Intelect partea este întregul și întregul este fiecare parte. LPIF, ȘH, 4. (pp. 84-85).

pretins să fie desăvârșit, urcat pe culmea virtuții. Căci /în acest caz/ nu ar mai fi parte! Iar partea împodobită nu e invidiată de Întreg ca să fie de o mai mare valoare, căci face Întregul mai frumos, cînd /partea/ e împodobită cu o mai mare valoare. Și această parte ajunge să se asemene Întregului, ca și cum i s-a îngăduit să fie așa și a fost orînduită astfel, pentru ca în regiunea omenirii să strălucească ceva în /acel loc/, precum în Cerul divin strălucesc astrele; și din acest loc să percepem ca o statuie mare și frumoasă, fie vie, fie realizată de arta lui Hefaistos, care are astre strălucitoare pe față și altele în piept și acolo unde urmează să se potrivească așezarea astrelor!

15. Lucrurile individuale, privite în ele însele, stau astfel. Dar conexiunea <συνπλοκή> celor care au fost generate și sînt neîncetat generate ar crea dificultăți; e vorba despre animalele care se mănîncă unele pe altele, despre oamenii care se atacă unii pe alții, despre faptul că războiul e etern și că nu e chip să înceteze și nici să se încheie un armistițiu. Și mai ales /dificultatea este/ dacă rațiunea formatoare a făcut ca lucrurile să fie astfel și, de asemenea, dacă se spune că astfel ele sînt /totuși/ bune.

Celor care vorbesc astfel nu le mai este de ajutor acel argument că lucrurile *sînt bune, după putință*, fiind inferioare din cauza Materiei și că *nu e cu putință ca relele să piară*, de vreme ce /ea/ trebuia să fie astfel și că astfel e bine; și că nu Materia, care se alătură, domină, ci că ea a fost produsă <παρῆχθῇ> pentru ca /lucrurile/ să fie astfel, *dar mai degrabă ea însăși exista în acest fel din cauza rațiunii*.

Așadar, rațiunea formatoare este un principiu și este toate lucrurile; cele care se nasc continuu în conformitate cu ea sînt ordonate în vederea generării în acest mod. Care este necesitatea războiului implacabil la oameni și la animale? Răspund că devorarea reciprocă este necesară, fiind un schimb al /materiei/ animalelor care nu pot subzista veșnic, nici dacă cineva nu le-ar ucide. Și dacă în momentul în care trebuie ca ele să moară, trebuia să moară astfel pentru ca să satisfacă o nevoie a altora, de ce ar trebui să protestăm? Ce e rău dacă, acelea fiind consumate, altele cresc? E ca și cînd, *pe scenă, actorul „ucis”, schimbîndu-și costumul, ar intra din nou în scenă/ în rolul altuia*.²²

²² Armstrong (PA, III, p. 90) arată că metafora scenei și a actorului pentru descrierea vieții era o imagine obișnuită la cinici și la stoici. Un bun exemplu,

Numai că /în viață/ acesta a murit cu adevărat! /– se va replica./ Dacă însă și moartea este o schimbare a corpului, precum acolo /pe scenă ea e o schimbare/ a costumului, sau chiar, pentru unii o depunere /definitivă/ a corpului, precum în teatru este ieșirea completă din scenă a actorului, care mai târziu va reveni să joace din nou /într-o altă piesă/, de ce e cumplită o astfel de transformare reciprocă a viețuitoarelor, care este cu mult mai bună decât faptul de a nu se fi născut nici la început? Asta ar însemna însă lipsa vieții și neputința ei de a fi în altceva! În fapt însă, viața e bogată și variată în Univers; ea le face și le împodobește pe toate care trăiesc și nu îndură să nu facă mereu jucării vii frumoase și plăcute la vedere.²³ Armele oamenilor – ce sînt muritori – care se luptă între ei într-o frumoasă ordine de bătaie, precum cei care participă la dansurile pyrrhice, arată că toate lucrurile serioase ale oamenilor sînt jocuri, demonstrează că moartea nu e nimic teribil; și că, preferînd ei moartea în războaie și lupte sortii celui care ajunge la bătrînețe, ei pleacă mai repede și revin /mai repede/.

Iar dacă, în vreme ce trăiesc, oamenilor li se ia averea, ar putea să știe că nici înainte ea nu era a lor și că posesia ei e ridicolă pentru cei care au răpit-o, deoarece alții îi vor prăda /și pe ei/. De fapt, pentru cei care nu au fost prădați a poseda averea e mai rău decât a fi prădați.

Precum pe scena teatrului, la fel trebuie privite și omorurile și orice moarte, cuceririle orașelor și jefuirea lor: toate sînt schimbări și preschimbări de costume – *un teatru de bocete și plînsese!* Iar în cazul nostru, în cazul fiecăror întîmplări din viață, nu Sufletul dinăuntru, ci umbra exterioară a omului bocește și plînge și face totul *pe scena mare care e lumea*, a celor care fac pretutindeni scene de teatru. Acestea sînt faptele unui om care știe să trăiască numai

la Marcus Aurelius, *Meditații către sine însuși*, XII, 36: „De ce e teribil, dacă te scoate din cetate nu un tiran, nici un judecător nedrept, ci natura care te-a adus înăuntru, precum un comandant, care, preluînd un actor, l-ar expedia de pe scenă? – Dar nu am jucat cinci acte, ci numai trei! – De acord, însă în viață cele trei acte sînt toată drama. Căci cel care, responsabil cîndva pentru alcătuire, decide completitudinea ei, e acum responsabil pentru dizolvarea ei. Tu nu răspunzi pentru nici una.” Metafora va redeveni curentă în Renașterea tîrzie și în Baroc.

²³ Platon, *Legile*, 803 c-d.

ceea ce e inferior și exterior și care ignoră și că, chiar dacă plînge cu seriozitate, de fapt se joacă. Căci revine numai omului virtuos și serios să fie serios în treburile serioase, însă ceilalți oameni sînt o jucărie. Dar și jucăriile devin lucruri serioase pentru cei care nu știu să fie serioși – aceiași oameni care sînt jucării /ei înșiși/. Și, dacă cineva, voind să se joace împreună cu ei, ar păți aceleași lucruri /ca și ei/, să știe că, intrînd într-un joc de copii, a pus acolo jucăria de dimprejurul sinelui său. Dar chiar dacă Socrate ar glumi și s-ar juca, jocurile încă țin de Socratele exterior.²⁴

Trebuie să ne gîndim și la faptul că nu trebuie admise lacrimile și bocetul drept dovezi pentru faptul că lucrurile stau rău, deoarece și copiii plîng și lăcrimează în cazul unor lucruri care nu sînt rele.

16. Dar dacă spunem că toate acestea sînt bune, cum ar mai putea exista ticăloșia? Unde e nedreptatea? Unde-i greșeala? Cînd toate se petrec așa cum se cuvine, în ce fel e cu puțință ca cei care le fac să comită nedreptăți și să greșească? Și în ce fel pot fi oamenii nenorociți, dacă ei nici nu ar greși, nici nu ar comite nedreptăți? În ce fel spunem că unele lucruri sînt conforme cu natura, iar altele – împotriva naturii, atunci cînd tot ceea ce se petrece și se face este conform naturii? Cum ar fi cu puțință impietatea față de zei a unui /om/ făcut /de zei/să fie lipsit de pietate? E ca și cînd în piesa de teatru, poetul l-ar face pe un actor să-l ocărăscă și să-l critice pe autorul piesei! Să spunem așadar mai limpede care este rațiunea /formatoare/ și că ea este, în mod verosimil, astfel:

Este deci rațiunea aceasta – să îndrăznim să spunem, căci probabil că am avea succes – nu Intellect neamestecat, nici Intellect în sine, nici măcar genul unui Suflet pur, dar atîrnă de acesta și e ca o strălucire a amîndorura, a Intellectului și a Sufletului, a Sufletului dispus conform Intellectului, care au generat această rațiune – o viață ce posedă în liniște o rațiune.

Orice Suflet este o activitate, chiar și cel rău. Activitate nu în sensul în care focul e activ, ci activitatea sa, chiar dacă nu ar fi prezentă o senzație, este o mișcare neîntîmplătoare. Așadar, lucrurile la care viața e prezentă și care au o participare la ea în orice chip,

²⁴ Plotin nu mai înțelege ironia socratică și răspunde anticipat celui care i-ar obiecta că joaca poate fi serioasă.

capătă de îndată rațiune formatoare, adică primesc formă, dat fiind că activitatea asociată vieții e în stare să dea formă și să pună în mișcare în felul în care /poate/ da formă. *Activitatea ei este deci artistică, precum ar fi dansatorul care face mișcări de dans.* Căci dansatorul însuși seamănă cu viața artistică de acest fel; arta îl pune în mișcare și îl pune în mișcare astfel, deoarece viața însăși este cumva astfel. Următoarele deci să fie spuse ca să știm cum trebuie considerată indiferent care fel de viață:

Sosind această rațiune formatoare din Intellectul unic și dintr-o viață unică, pline ambele, *ea nu e nici o singură viață, nici un Intellect unic*, nici nu e plină pretutindeni, nici nu se dă pe sine complet și în întregime celor cărora li se dă. Opușând părțile unele altora, făcându-le să aibă lipsuri, ea constituie și creează războiul și lupta; *este în acest fel unul ca întreg, dacă nu și unu /unitar/*. Căci ajungând inamică sieși în părți, este în acest fel una și amică, *ca și când ar fi vorba despre subiectul <λόγος> unei piese de teatru.*²⁵ Căci acesta e unul, deși există în el numeroase conflicte. Într-adevăr, piesa de teatru reduce toate conflictele, cum ar veni, la o singură armonie concordantă, după cum /subiectul/ expune toate conflictele; acolo /în Univers/ lupta celor separate pleacă de la rațiunea unică, încît cineva ar putea asemana mai mult /Universul/ cu o armonie provenită din lucruri în conflict; el va cerceta de ce în subiectele /pieselor/ există conflicte.

Și aici, /în teatru/ rostirile presupun acutul și gravul pe care le conduc la unitate, către armonia însăși, deoarece rostirile sînt armonii. Armonia aceea /totală/ e un discurs mai puternic, în vreme ce discursurile parțiale sînt mai slabe. Or, noi vedem și în Univers contrarii, precum alb-negru, cald-rece, de asemenea înaripat-fără aripi, fără picioare-cu picioare, rațional-irațional – toate fiind părțile Viețuitorului unic universal: *Întregul este în acord cu sine, deși părțile sînt în conflict în multe locuri.*²⁶ Însă Întregul fiind conform rațiunii, este necesar ca și această rațiune unitară să fie o rațiune unitară alcătuită din contrarii, deoarece o astfel de contrarietate îi aduce ei structura și, ca să spunem așa, Ființa. Căci dacă rațiunea formatoare nu ar fi multiplă, nu ar fi un tot și nu ar fi o rațiune. Fiind

²⁵ Pentru „rațiune” și „subiect” greaca folosește același cuvînt: *logos*.

²⁶ Platon, *Timaos*, dar și viziunea stoică.

însă o rațiune, este și diferită față de sine, iar *diferența maximă este contrarietatea*.²⁷ Astfel încît dacă ea este *alteritate* și dacă produce ceea ce e alteritate, ea e maximum alteritate și nu mai puțin va produce alteritate. În consecință, producînd alteritatea situată la extremități, va produce și contrariile în mod necesar și va fi desăvîrșită, nu numai dacă /se face pe sine să fie/ lucruri diferite, ci și dacă s-ar face pe sine să fie lucruri contrarii.

17. Rațiunea fiind în felul în care ea produce în ansamblu, ea le va face pe creaturi să fie cu atît mai opuse cu cît ele sînt mai separate. Iar Universul sensibil este mai puțin unitar decît este rațiunea lui, încît el e mai multiplu și contrarietatea e mai puternică. Și năzuința spre viață a fiecăruia e mai puternică, ca și iubirea de a ajunge la unitate. Dar adesea cei care iubesc nimicesc obiectele iubirii în graba lor spre binele propriu, cînd acestea sînt perisabile; iar năzuința părții spre întreg îl trage spre acesta pe cel care poate /să avanseze într-acolo/. Astfel există și cei buni, și cei răi, ca și cînd /dansatorul/ dansează /scene/ contrarii beneficiind de aceeași artă. Și vom spune că există un rol al său bun, iar un altul – rău, și că e bine să fie astfel.

Însă /– se va spune –/ nu mai există oameni răi /în acest chip!/ Răspund că nu se suprimă existența oamenilor răi, ci numai faptul că ei nu sînt astfel cu de la sine putere.

Dar poate că există scuză pentru cei răi, dacă rațiunea formatoare nu creează și ocazia scuzei și nescuzei. Însă rațiunea nu ne face să-i scuzăm pe cei care sînt astfel. Însă dacă un rol al său este un om bun, iar altul – unul rău, cel rău are mai multe roluri, așa cum la teatru poetul creează unele roluri, iar de altele deja existente se folosește. Căci nu poetul însuși creează actorul cu rolul principal, nici pe cel cu rolul al doilea ca importanță, nici – pe al treilea, ci, distribuind fiecărui actor discursurile convenite, i-a dat fiecăruia rolul care îi revine să-i fie încredințat. Astfel există un loc pentru fiecare, un loc convenit pentru cel bun, un altul – pentru cel rău. Bun sau rău, potrivit naturii și rațiunii formatoare, omul se îndreaptă spre locul bun sau rău și are locul respectiv pe care l-a ales. Apoi, /în cursul vieții/, unul spune vorbe necucernice și face fapte ticăloase,

²⁷ Aristotel, *Metafizica*, X, 4, 1055a.

celălalt – dimpotrivă. Căci și înaintea dramei existau actorii de acest fel /buni și răi/ care s-au oferit /să joace/ în dramă.

În piesele de teatru omenești, poetul /autorul/ a dat /actorilor/ discursurile, iar ei au de la ei înșiși capacitatea de a le rosti fiecare bine sau rău: asta este sarcina lor ce le revine după replicile /scrise/ de autor. Dar în piesa mai adevărată, pe care oamenii cu dăruire poetică o imită parțial, actor e Sufletul și el joacă; și așa cum aici actorii iau /de la autor/ măștile, costumele, hainele de șofran, zdrențele, așa și Sufletul ia de la Autor soarta, dar nu la voia întâmplării. Căci și *această soartă se conformează rațiunii*. Și, după ce Sufletul a pus-o în armonie, el ajunge în acord /cu soarta/ și se distribuie pe sine în piesă și în rațiunea universală. Apoi, cum s-ar spune, Sufletul își rostește replicile și tot restul pe care el, potrivit cu caracterul său, l-ar face, ca și când ar fi vorba despre un cântec. Și rostirea și înfățișarea sînt frumoase sau urâte *din cauza actorului*; ele fie că adaugă podoabă piesei, precum se crede, fie, adăugînd urîtenia vocii sale, nu fac totuși piesa să fie altfel decît era, doar că actorul însuși s-a prezentat fără farmec. Iar /în acest caz/ autorul piesei îl dă afară pe bună dreptate, făcînd ceea ce revine unui bun judecător. Celuilalt actor /celui bun/ îi acordă cinstiri mai mari și îl pune să joace în piese mai frumoase, dacă le-ar avea, în vreme ce pe celălalt /îl distribuie/ în piese inferioare, dacă ar dispune de ele. În același fel, intrînd /Sufletul/ în această dramă universală și făcîndu-se pe sine o parte a dramei, joacă bine sau rău de la sine putere. I se stabilește locul la intrarea în scenă, ia tot restul, în afară de sine și de acțiunile sale, și primește pedepse și răsplăți.

Mai vine ceva în plus pentru acești actori care joacă într-un loc mai mare decît e măsura scenei de teatru: cînd Autorul îi face stăpîni peste tot, cînd există o mai mare putere de a merge în diferite tipuri de locuri, /Sufletele/ deosebesc cinstirea și lipsa de cinstire potrivit cu modul în care iau parte la cinstire și la lipsa acesteia, în situația în care fiecare loc se potrivește cu caracterele lor, încît să se armonizeze cu rațiunea Întregului; fiecare se potrivește în mod just cu /locurile/ care îl vor accepta, după cum fiecare coardă este aranjată la locul propriu și cuvenit, potrivit cu rațiunea producerii sunetului, care este capacitatea ei de a realiza această sarcină.

În Întreg există potrivirea și frumusețea, dacă fiecare /om rău/ va fi rînduit acolo unde e necesar, cîntînd lucruri urâte în întuneric

și în Infern. Acolo e frumos a cînta astfel. Și Întregul acesta e frumos, nu dacă fiecare /Suflet/ ar fi un Linos²⁸, ci dacă, venind cu vocea sa, contribuie la unica armonie, cîntînd el însuși viața, dar pe una inferioară și nedesăvîrșită. *După cum nici la nai nu există un singur sunet*, ci există și sunet „inferior” și mai întunecat, ce /totuși/ contribuie la armonia întregului nai; căci armonia este divizată în părți neegale și toate sunetele sînt inegale, însă sunetul final este unul format din toate. La fel se întîmplă ca și aici, în Univers, locurile să nu semene și Sufletele să nu fie identice, ci fiind inegale posedă și locuri neasemenea, precum sînt neasemănările de la nai sau alt instrument. Sufletele se diferențiază în locurile /lor/ unele în raport cu altele și în raport cu fiecare loc²⁹, cîntîndu-și aria în acord și cu locurile, și cu Întregul. *Și ceea ce sună rău la ele va fi bun în perspectiva Întregului, ceea ce la ele e împotriva naturii va fi conform naturii pentru Întreg, iar un sunet mai slab nu e deloc mai rău.*

Într-adevăr, cîntînd astfel, Sufletul nu a făcut Întregul mai rău, după cum nici călăul, deși e un om rău, nu a făcut mai rea o cetate bine guvernată, dacă e să ne folosim de o altă imagine. Căci e nevoie și de el în cetate – adesea e nevoie de un atare om. Și aceasta se cuvine.

18. Sufletele /sînt/ unele mai rele, altele mai bune – unele și din alte cauze, altele cumva fiindcă de la început ele nu sînt toate egale. Corespunzător rațiunii, ele nu sînt părți egale, deoarece s-au separat. Trebuie să ne gîndim și la /Sufletele/ de ordinul doi, de ordinul trei și la faptul că Sufletul nu acționează permanent prin aceleași părți. Trebuie însă din nou vorbit în felul următor, căci argumentul pretinde încă multe lămuriri:

Nu trebuie deloc aduși pe scenă acei actori care rostesc alte lucruri decît cele /prescrise/ de autor, de parcă, drama fiind neterminată de autor, ei completează lipsurile, ca și cînd autorul ar fi lăsat locuri goale în mijloc. În acest fel actorii nu vor mai fi actori, ci o parte a autorului, cu preștiința a ceea ce rostesc, pentru ca, înlănțuind restul, să fie în stare să /înlănțuie/ ceea ce urmează. Căci în Univers ceea ce urmează faptelor rele sînt rațiuni și /sînt/ conform

²⁸ Manuscrisele au λίθος, „piatră”. Emendație acceptată de HS, PH și PA. Linos era un cîntăreț mitologic, celebru pentru frumusețea vocii sale.

²⁹ Loc alterat.

rațiunii. De exemplu, copiii rezultați din adulter și în urma prizonieratului /ar putea fi/ oameni mai buni și ar putea exista alte cetăți mai bune decât cele devastate de oamenii răi.

Dacă nu³⁰ e absurd să aducem în scenă Sufletele – unele vor face fapte rele, altele bune – (căci vom lipsi rațiunea și de lucrurile bune, dacă vom suprima cele rele) – ce oprește să facem ca faptele actorilor să fie roluri – aici ale unei piese de teatru, acolo ale rațiunii din Univers? Și în Univers există frumos și contrariul /frumosului/, încît ele revin fiecărui actor din partea rațiunii înseși, /cu atît mai mult/ cu cît această piesă universală este mai desăvîrșită și totul în ea provine de la rațiune!

Dar cu ce scop /rațiunea/ face răul? Și oare Sufletele divine nu mai sînt nimic în Univers, ci toate sînt părți ale rațiunii? Și oare toate rațiunile formatoare sînt Suflete, sau unele sînt Suflete, altele sînt numai rațiuni ale unui Tot ce e un anume Suflet?

48, III.3

1. Ce să credem deci despre aceste întrebări? Răspund că rațiunea universală le cuprinde și pe cele rele, și pe cele bune; chiar și acestea /rele/ sînt părți ale sale. Nu că rațiunea universală le generează pe ele, ci rațiunea universală este laolaltă cu ele. Rațiunile sînt actualizarea unui Suflet universal, iar părțile sînt /actualizarea/ părților /acelui Suflet/. Dacă un singur Suflet are diferite părți, la fel se comportă și rațiunile, încît și faptele lor /sînt părți/, deoarece sînt ultimele lor realizări. Dar Sufletele sînt în acord unele cu altele și /în raport/ cu faptele. Însă faptele sînt în acord în acest fel, deoarece din ele se realizează o unitate, fie și provenită din contrarii.

Căci pornind de la o anumită unitate, toate se adună în unitate prin necesitatea naturii, încît, chiar crescînd diferite și ajungînd potrivnice, totuși, deoarece provin din unitate, ele sînt mînate spre o ordine unică. Aceasta se poate vedea la toate animalele. De exemplu, există o singură specie a cailor, chiar dacă se luptă unii cu alții, se mușcă unii pe alții, se întrec sau se mînie unii pe alții. Iar celelalte specii, luate în parte, sînt la fel și astfel trebuie considerați și oamenii. Așadar, toate speciile acestea trebuie din nou reunite într-un

³⁰ Urmez lecțiunea lui HS2 și Armstrong. Manuscrisele au: „dacă așadar e absurd...”

gen unic, al animalelor. Și cele ce nu sînt animale trebuie /reunite/ de asemenea după specii și apoi aduse la genul non-animalelor. Apoi, dacă vrei, trebuie reunite în /genul/ ființării. Apoi – în genul care dăruie ființarea.³¹ Apoi, legînd totul la acesta, coboară iarăși, divizînd și împărțind Unul, deoarece el se grăbește să ajungă la toate și le cuprinde pe toate laolaltă într-o unică ordine; astfel încît unitatea divizată este un animal multiplu, fiecare parte a sa făcînd ceea ce e conform cu natura sa, aflîndu-se totuși în întreg; de exemplu, focul arde, calul face acțiunile calului. Oamenii fac lucrurile proprii lor, așa cum le e în fire, și oameni diferiți fac lucruri diferite. Și, conform naturii și conform faptelor, binele și răul sînt consecința vieții.

2. Întîmplările nu stăpînesc binele; ele însă vin în acord cu evenimentele de dinaintea lor și sosesc împletite cu consecințele. *Principiul conducător le ține pe toate împletite laolaltă, atunci cînd cele conducînd la bine și la rău sînt purtate împreună conform naturii.* E ca în campaniile militare cînd conduce generalul, iar soldații, rînduindu-se, urmează într-un suflet. Totul a fost rînduit de o providență „de general”, care vede și faptele, și suferințele ce trebuie să fie prezente, /vede/ și alimentele și băutura, tot armamentul și mașinile de luptă și toate cîte au fost prevăzute în baza împletirii efectelor acestora, pentru ca ceea ce se petrece din acestea să se dispună bine „în cîmpul de bătaie”³². Și toate sosesc într-un anume fel, ingenios, de la general, deși rămîne în afara /putinței sale/ ceea ce urmează să facă inamicii și nu e posibil ca /generalul/ să conducă și acea oaste /inamică/. Însă dacă el ar fi „marele cîrmuitor”³³, sub care totul este rînduit, ce ar mai putea rămîne lipsit de ordine, ce ar mai fi în dezacord?

3. Însă /ce se întîmplă/, dacă eu sînt stăpîn să aleg unele sau altele? Or, cele pe care le vei alege au fost rînduite, fiindcă /alegerea/ ta nu este un episod în Univers; tu ai fost socotit ca fiind cel care ești.

³¹ Ar fi vorba despre Unu.

³² Cf. Aristotel, *Metafizica*, XII, 1075a.

³³ Platon, *Phaidros*, 246e.

Dar de unde vine faptul de „a fi astfel”? Există două posibilități pe care rațiunea le investighează: fie trebuie raportată vina de a avea caracterul respectiv asupra Creatorului, dacă există unul, fie asupra celui creat însuși. Sau nu trebuie aduse deloc învinuiri, după cum nu acuzăm în cazul genezei plantelor că nu simt, sau în cazul celorlalte animale, că nu sînt ca oamenii. Acest lucru este identic cu /a întreba/ de ce oamenii nu sînt totuna cu zeii.

Dar din ce pricină în cazul animalelor nici aceste împrejurări, nici pe Creator nu-i acuzăm cu îndreptățire, în vreme ce, în cazul oamenilor, /e îndreptățit să-l acuzăm pe cineva/ că nu e mai bun decît este? Într-adevăr, dacă /acuzăm omul, o facem/ fiindcă ceva ar fi putut fi mai bine, în cazul în care cineva poate contribui cu ceva la bine, dar nu a făcut /ce trebuia/, iar atunci acel om e vinovat pentru sine. Dar dacă /binele/ nu vine de la el, ci trebuia să fie prezent sosind din afară, de la Creator, atunci e absurd cel care pretinde mai mult /bine/ decît i-a fost dat, după cum ar fi și dacă ar cere /mai mult bine/ pentru celelalte animale și plante. *Nu trebuie cercetat dacă unul este inferior altuia, ci dacă este, în sine, complet.* Căci nu trebuia ca toate cele să fie egale.

Dar oare, cînd /Creatorul/ le-a măsurat, /ele nu au fost egale/, deoarece el a ales că nu trebuie să fie egale? Nicidecum! *Ci ele trebuiau să se nască în acest fel conform naturii.* Căci această rațiune formatoare este consecința celui alt Suflet, iar acest Suflet este consecința Intelectului; însă Intelectul nu este unul dintre acestea /de Aici/, ci este toate. „Toate” înseamnă „multe”. Fiind multe și nu identice, ele urmează să fie de rangul întâi, de rangul doi și de rangul următor și ca merit. Și deci animalele care se nasc nu sînt numai Suflete, ci Suflete diminuate, ca și cînd /natura/ celor care coboară se disipează. Căci rațiunea formatoare a animalului, chiar dacă e insuflețită, *este un alt Suflet și nu acela de la care provine rațiunea;* și întreață această rațiune se diminuează atunci cînd se grăbește spre Materie. Iar creatura ei are mai multe lipsuri.

Privește cît de departe este creatura și totuși e o minunăție! Or, dacă creatura este astfel, nu e la fel cu ea și ceea ce o precedă, căci acela este mai bun decît orice creatură și în afara vinovăției. Mai mult, trebuie să fim uimiți că el a îngăduit să existe ceva după el și ca urmele sale să fie astfel. Și dacă el a dat mai mult decît pot dobîndi creaturile, încă mai mult trebuie acceptat /aceasta/. Astfel

încît vina revine creaturilor, în vreme ce lucrarea providenței e mai presus /de vină/.

4. Dacă omul ar fi o ființă simplă – „ființă simplă” înseamnă că este numai cel care a fost făcut, făcînd și suportînd aceste lucruri – vina și blamul ar fi departe de el, precum sînt /departe/ în cazul celorlalte animale. Or, reproșul se cuvine numai omului rău, ceea ce e, pesemne, rezonabil. Căci el nu este numai ceea ce a fost făcut să fie, *ci are și un alt principiu liber* și care nu e în afara providenței și nici a rațiunii universale. Căci acele principii superioare nu sînt rupte de lucrurile de Aici, ci cele mai bune le iluminează pe cele inferioare și asta este providența desăvîrșită.

Iar *rațiunea formatoare e dublă*: una este creatoare, cealaltă le asociază pe cele superioare celor create; primele constituie providența de sus, cealaltă este providența care sosește de la cea de sus. Cea de-a doua rațiune este strîns legată de prima și din ambele se naște *întreaga țesătură /a Universului/ și providența în ansamblu*.

Oamenii au deci și un alt principiu, dar nu toți se folosesc de toate /principiile/ pe care le au: unii se folosesc de unul dintre principii, alții de celălalt, sau se folosesc de celelalte principii, mai rele. Sînt prezente însă la ei și principiile superioare, fără să fie active în raport cu ei; nu sînt însă inactive ele însele, căci fiecare își face lucrul propriu.

Dar – ar putea întreba cineva – din vina cui ele nu acționează asupra acestor oameni, deși sînt prezente? Sau nu sînt prezente? *Noi zicem că /principiile sînt întru totul prezente și că nimic nu e pustiit /de ele/.*

Sau /cumva/ ele nu sînt prezente pentru acei oameni în care nu acționează privitor la ceea ce-i privește.

Dar ce nu acționează pentru toți oamenii, dacă acestea sînt părți ale lor? Mă refer la acest principiu /superior/: în cazul celorlalte animale acesta nu e principiul lor, iar la oameni, nu-i principiul tuturor. Dar oare numai acest principiu nu revine tuturor? De ce nu este unicul principiu /al oamenilor/? /Există oameni/ la care el este unicul și viața lor i se conformează lui, dar în alte cazuri /el e activ/ pe cît este necesar. Fie că e astfel conformația lor, care, ca să spunem așa, îi zvîrle într-o mocirlă, fie că dorințele înving, *totuși e necesar să spunem că vina (cauza) se află în substrat*. Se va crede mai întîi că

*vina nu mai este în rațiunea formatoare, ci mai curînd în Materie, și că Materia, nu rațiunea va învinge, apoi /va învinge/ substratul /corporal/ așa cum a fost plămădit.*³⁴

De fapt, substratul este rațiunea formatoare datorită principiului; este ceea ce se naște din rațiune și care se conformează rațiunii. Încît nu Materia va învinge /în acest caz/, apoi va urma plămăda /corporală/.

Iar faptul că un om este într-un anume fel cineva l-ar putea explica prin viața sa anterioară, de exemplu, rațiunea formatoare a devenit obscură în raport cu rațiunea anterioară din cauza faptelor anterioare; sau Sufletul a devenit mai slab, dar mai tîrziu va străluci /din nou/.

Și să se spună iarăși că rațiunea formatoare posedă în sine și rațiunea Materiei *pe care rațiunea și-o produce sieși, acordîndu-i calități în funcție de această rațiune, deoarece nu află Materia în acord /cu ceea ce dorește/*. Căci rațiunea formatoare a boului nu se află în altă materie decît în aceea a boului. De aceea /Platon/ spune că /Sufletul omului/³⁵ e judecat să intre în alte animale, de parcă devine un alt Suflet și că rațiunea formatoare se alterează, pentru ca să devină un Suflet de bou, cel care înainte era om. Astfel încît cel rău se conformează dreptății.

Dar, la început, din ce pricină a apărut cel rău și în ce fel a greșit? De fapt, s-a spus de mai multe ori că nu toate sînt realități prime, ci acelea care vin în rîndul doi și trei au o natură mai rea decît a celor de dinaintea lor: o aplecare mică ajunge pentru abaterea de la linia dreaptă. Și legătura unui lucru cu altul este precum un amestec: ceva provine din ambele /din amestec/ care nu este /în sine/. /Un lucru/ slăbește /pe celălalt/. Însă de la început cel inferior s-a născut inferior și este ceea ce a devenit inferior potrivit cu natura sa. Și, dacă îndură consecințele, le îndură după dreptate. Și trebuie să trimitem raționamentul în direcția celor trăite în viețile anterioare, fiindcă de ele depind viețile care urmează.

5. Așadar, providența apare de la început pînă la sfîrșit coborînd de sus; ea nu e egală aritmetic, ci se manifestă proporțional,

³⁴ Materia este cauza esențială a răului, așa cum Plotin va arăta în 51, I.8.

³⁵ *Timaios*, 42c.

fiind diferită în locuri diferite, precum în cazul unui animal unic, care depinde /de ea/ de la început pînă la sfîrșit; fiecare parte are funcția proprie – partea mai bună are funcția mai bună a activității, alta se îndreaptă deja în jos și acționează și îndură afectările proprii în raport cu sine și în raport cu ordinea sa față de rest.

Lucrurile care au sunet cînd sînt lovite scot un sunet, altele îndură lovitura în tăcere și le mișcă pe cele care urmează. Din toate sunetele și afectările și activitățile rezultă o singură voce, cum ar veni, a animalului, o singură viață <ζωή> și un singur mod de a trăi <βίος>. Căci și părțile, fiind diferite, au o activitate diferită. Picioarele fac ceva, altceva fac ochii, rațiunea discursivă – altceva, Intelectul – altceva. *Dar din toate rezultă unul singur și o unică providență. Soarta însă începe de la /partea/ mai rea, dar ceea ce e sus e numai providență.*³⁶

Toate, în Universul inteligibil, sînt rațiune și mai presus de rațiune. Căci sînt Intelect și Suflet pur. Ceea ce vine de Acolo este providență, ceea ce se află în Sufletul pur, cît și ceea ce se îndreaptă spre animale. Rațiunea formatoare avansează divizîndu-se, dar nu în mod egal. Rezultă că nici nu produce efecte egale, după cum se produc lucrurile și în animalul individual. De aici rezultă faptele și ele sînt consecința providenței, dacă omul ar face lucruri iubite de zei. Căci rațiunea providenței e iubită de zei.

Așadar, *astfel de acțiuni se înlănțuie*. Ele însă se fac nu prin lucrarea providenței, ci întîmplările se petrec fie pornind de la oameni, fie de la oricare vietate sau lucru neînsuflețit; dacă, ca urmare a lor, există ceva bun, din nou /acesta/ a fost cuprins în lucrarea providenței, încît pretutindeni să-i stăpînească virtutea și pe cei care se schimbă, și care, după ce au greșit, se îndreaptă. Ca de exemplu, într-un corp individual, cînd sănătatea e dată de providența vietătorului, dacă intervine o tăietură sau în general o rană, din nou rațiunea formatoare care guvernează ar lega lucrurile laolaltă, le-ar uni, l-ar vindeca și l-ar îndrepta pe cel care a pățit.

Rezultă că relele sînt consecințe, însă vin din necesitate. /Ele vin/ de la *noi înșine* care nu sîntem siliți de către providență, *de la noi înșine*, care le-am asociat cu lucrările providenței și cu cele decurse din providență, dar nu am putut să înlănțuim urmările potrivit

³⁶ Medio-platonismul distingea între providență și soartă.

cu voința providenței, ci /am făcut-o/ potrivit cu /voința/ făptuitorilor sau potrivit cu o altă parte a Universului, cînd aceasta nu a acționat conform providenței și nu a produs o afecțiune în noi /conformă cu providența/.

Căci nu orice lucru produce același efect atunci cînd întîlnește pe oricare altul, ci același lucru produce efecte diferite în situații diferite. De pildă, frumusețea Elenei a produs un efect asupra lui Paris; Idomeneus însă nu a resimțit același efect.³⁷ Omul nesăbuit produce un efect asupra omului nesăbuit, iar omul bun asupra omului bun – un alt efect. Omul cumpătat și bun produce un anumit efect asupra unuia la fel cu el, și tot el produce un alt efect asupra unuia nesăbuit, iar cel nesăbuit produce un efect diferit asupra celui bun. Fapta celui nesăbuit nu e dată nici de providență, nici nu e conformă providenței, în timp ce fapta celui cumpătat nu e opera providenței, fiindcă e opera sa, dar e conformă providenței. Ea este în acord cu rațiunea, după cum ceea ce un om ar face ca practică de viață sănătoasă, face el însuși, dar în acord cu rațiunea medicului. Căci același lucru l-a recomandat celui suferind și medicul, ghidîndu-se de la arta medicală. Dar practica nesănătoasă pe care ar urma-o cineva, o urmează, desigur, el însuși, însă împotriva previziunii medicului.

6. De unde e cu putință, atunci, ca prorocii să prevestească relele și, examinînd mișcarea Universului, să le prevestească pe acestea, în plus față de celelalte mijloace divinatorii? E limpede că /e posibil/, deoarece toate contrariile sînt unite, precum materia și forma. De exemplu, în cazul animalului care e un compus, fiindcă cercetezi forma și rațiunea, cercetezi și ceea ce a fost format. Nu cercetezi la fel un animal inteligibil și unul compus /din materie și formă/, ci observi că rațiunea formatoare a animalului /inteligibil/ dă formă la ceea ce e inferior în animalul compus.

Fiind Universul o ființă vie, cel care cercetează ceea ce se întîmplă în el, cercetează simultan și principiile din care el provine, cît și providența de deasupra sa. Într-adevăr, ea se întinde peste toate și peste evenimente. Unele sînt și animale și acțiunile lor și dispozițiile

³⁷ Idomeneus, deși l-a vizitat și el pe Menelaos, nu a fost fermecat de Elena, precum Paris.

care sînt „amestecate din rațiune și necesitate”³⁸. Le privește pe cele amestecate și pe acelea care în mod permanent se amestecă; nu poate el însuși să distingă, punînd separat providența și ceea ce ține de ea, cît și, de asemenea, substratul – anume cîte efecte dă /fiecare/ lucrului care provine din el.

Dar a face /distincția/ aceasta nu e la îndemîna nici a unui înțelept sau a unui om divin! „Zeul ar putea avea această cinste”³⁹ – ar putea spune cineva. Într-adevăr, nu ține de prezicător să spună cauzele, ci numai ceea ce se va întîmpla; arta prezicerii constă în citirea *literelor naturii*, care indică ordinea și care nicăieri nu se înclină spre dezordine, în situația în care mai curînd mișcarea Cerului dă mărturie și aduce la lumină, mai înainte ca să apară de la sine, în ce fel este fiecare și cîte lucruri /urmează să se întîmple/. Căci *merge împreună acestea de jos cu acelea de sus și acelea de sus cu acestea de jos*, contribuind laolaltă la alcătuirea și eternitatea Universului, prin analogie însă semnalîndu-i-le pe cele /de jos/ omului care observă /astrele/. Într-adevăr, și alte forme de divinație se bazează pe analogie. Căci nu toate lucrurile ar trebui să fie separate unele de altele, ci trebuie să se asemene între ele cumva. Și asta ar însemna, probabil, ceea ce s-a spus: „analogia le cuprinde pe toate”⁴⁰. Analogia înseamnă ca inferiorul să se raporteze la inferior, precum superiorul la superior, de pildă, precum ochiul la ochi și piciorul la picior – un ochi la celălalt, un picior la celălalt – sau, dacă vrei, cum se raportează virtutea la dreptate, /la fel/ viciul – la nedreptate.

Dacă deci există analogie în Univers, este cu puțință a prezice /viitorul/. Iar dacă cele superioare produc efecte asupra celor inferioare, le produc în sensul că cele din întregul Viețuitor universal produc efecte reciproce, nu în sensul că o parte /superioară/ generează cealaltă /parte inferioară/. Căci ele sînt generate simultan. Or, așa cum îi revine fiecăruia prin natură, astfel îndură ceea ce e adecvat naturii sale; și fiindcă ceva e astfel, și altceva e în felul respectiv. În acest sens există o unică rațiune.

7. Și fiindcă există cele mai bune, există și cele mai rele. Într-adevăr, cum ar putea exista ceva inferior într-un /Univers/ variat, fără

³⁸ *Timaios*, 47e.

³⁹ *Protagoras*, 341e. Platon îl cita pe Simonides.

⁴⁰ *Timaios*, 31c-32c.

să existe un superior, sau cum ar putea exista superiorul fără inferior? În consecință nu trebuie aduse acuzații inferiorului aflat în /ceva/ superior, ci trebuie acceptat superiorul, fiindcă a dat din sine inferiorului.

În general, cei care doresc să înlăture inferiorul din Întreg, înlătură providența însăși. Căci a cui providență va fi ea? Nu va fi, desigur, nici providență pentru ea însăși, nici pentru ceea ce-i mai bun /decît ea/. Într-adevăr vorbind despre „providența de sus“, spunem că ea are de-a face cu cele de jos. Principiu înseamnă că toate se strîng într-o unitate, în care toate sînt laolaltă și toate formează un întreg. Din principiu purced toate lucrurile, în vreme ce el rămîne neclintit înăuntru; */ele purced/ ca dintr-o unică rădăcină care stă locului în sine*.⁴¹ Iar celelalte /părți ale plantei/ cresc, dînd flori în afară într-o multiplicitate divizată, unde fiecare poartă imaginea acelui principiu; fiecare parte a ajuns Aici deja în alt loc – unele sînt aproape de rădăcină, altele, avansînd departe /de ea/, s-au despărțit, ca să spunem așa, pînă la ramuri, vîrfuri, fructe și frunze. Și unele stau în repaos etern, altele devin veșnice – fructele și frunzele. Iar cele care devin posedă veșnic rațiunile formatoare ale celor de deasupra în ele, de parcă ar vrea să fie niște mici plante; iar dacă ele generează înainte de a pieri, generează numai ceea ce e aproape. Iar intervalele goale se umplu, de asemenea, cu ramuri provenite din rădăcină, care sînt crescute /fiecare/ în alt fel, de la care sînt afectate și vîrfurile ramurilor, încît să se aibă impresia că afectarea se transmite numai de aproape. Dar o parte e afectată conform cu principiu, alta produce conform cu principiu, în vreme ce principiu însuși e dependent /de un altul superior/. Căci, sosind de departe, fiecare parte produce efecte asupra alteia, însă ca origine, ele pleacă din același /principiu/, precum niște frați care ar interacționa și care sînt asemănători, deoarece au plecat din aceiași /părinți/.

⁴¹ Cf. 28, IV.4, 11.

DESPRE IPOSTAZELE CUNOSCĂTOARE ȘI DESPRE CEEA CE E MAI PRESUS /DE ELE/

49, V.3

Tema

Tratatul este dedicat în special distincției dintre Intellect – gândirea care se gîndește pe sine, după formula lui Aristotel, și Unu, care este mai presus de gîndire. Tratatul clarifică, de asemenea, importantul principiu că superiorul este mai simplu decît inferiorul.

Subiectul

Chestiunea cunoașterii de sine. Sufletul nu se poate cunoaște pe sine decît prin intermediul Intellectului. Intellectul fiind actualizare, coincide cu inteligibilul. Astfel Intellectul se cunoaște pe sine. Dar Unul nu se cunoaște pe sine, deoarece El este mai presus de cunoaștere. Intellectul este unul-multiplu. Unul este inefabil. Unul produce multiplul, deși El nu este multiplu, tocmai pentru că este mai presus de multiplu. Unul este „puterea de creație a tuturor”. Transcendența absolută a Unului. Pentru ca Sufletul omului să acceadă la Unul, trebuie „să le înlătore pe toate”.

1. Oare *cel care se gîndește pe sine* trebuie să fie variat, pentru ca, dacă printr-o parte din sine el privește celelalte părți, să se spună astfel că se gîndește pe sine? Într-adevăr, ceva cu totul simplu nu poate să se întoarcă spre sine, nici să întoarcă /spre sine/ cugetarea sa!

Răspund că este posibil și ca ceva *non-compus* să posede o gîndire despre sine. Căci acela despre care se spune că se gîndește pe sine, fiindcă e compus, anume pentru că printr-o parte din sine gîndește celelalte părți (la fel ca noi care prin senzație am percepe conformația noastră și restul naturii trupești), *nu ar poseda cu adevărat proprietatea de a se gîndi pe sine*. Într-adevăr, într-un astfel de subiect *nu va fi cunoscut întregul* – partea aceea care gîndește restul părților care sînt cu sine neputîndu-se totodată gîndi și pe sine – și va exista nu un subiect care se cercetează pe sine, ci ceva care /cercetează/ altceva diferit.

Trebuie, prin urmare, presupusă o *gîndire de sine a unui subiect simplu* și trebuie investigat în cel fel este cu puțință acest lucru, sau trebuie se ne îndepărtăm de opinia despre un subiect care se gîndește pe sine *în mod autentic*. Or, a ne îndepărta de această opinie nu e deloc cu puțință, deoarece se ivesc multe absurdități. Căci, chiar dacă nu i-am da Sufletului această proprietate, ca [ne]fiind cu totul absurdă în cazul său /neatribuirea/, ar fi pe deplin absurd să nu o dăm nici măcar naturii Intellectului, de vreme ce el, care are cunoașterea celorlalte lucruri, va fi alcătuit fără cunoașterea și știința de sine.

Or, pe cele exterioare le va percepe senzația și nu Intellectul, sau, eventual, gîndirea dicursivă și opinia. Cît despre Intelect, dacă are sau nu cunoașterea acestora, se cuvine cercetat. Dar pe cele inteligibile, firește că Intellectul le va cunoaște.

Dar oare Intellectul /va cunoaște/ numai inteligibilele sau și pe sine, cel care le cunoaște pe acestea? Așadar, oare astfel se va

cunoaște pe sine, numai fiindcă cunoaște inteligibilele, dar cine este el însuși nu va ști – ci doar pe cele ale sale – așadar va cunoaște că cunoaște, dar cine este el însuși nu va mai cunoaște? Sau le va cunoaște și pe ale sale, și pe sine? Trebuie cercetat care este modul acestei cunoașteri și pînă unde ține ea.

2. Mai întîi trebuie cercetat în legătură cu Sufletul, dacă trebuie să i se acorde cunoașterea de sine și, de asemenea, trebuie știut care este elementul cunoscător din el și în ce fel cunoaște.

Am spune pe loc că elementul senzorial al Sufletului ține numai de exterior. Căci chiar dacă ar exista o luare de cunoștință a organelor interioare corpului, și aici percepția este a unor lucruri exterioare sieși. Or, Sufletul simte afectele corpului care sînt sub el însuși, dar partea rațională din el judecă, aduce laolaltă și divide pornind de la reprezentările produse de senzație. Sau, în ceea ce privește cele care îi vin de la Intellect, le privește ca pe niște întipăriri; are pentru ele aceeași putere și mai adaugă înțelegere, dat fiind că *le recunoaște* și potrivește cu întipăririle din sine, existente de demult, percepțiile noi și abia venite. Ceea ce am spune că sînt „reamintirile” Sufletului!

Oare *intellectul Sufletului* se întinde pînă în acest punct cu puterea sa, sau el se întoarce și se cunoaște pe sine? Sau această facultate trebuie adusă asupra Intellectului? Căci acordînd cunoaștere de sine acestei părți – îl vom numi „intellect” – vom cerceta în ce fel se deosebește el de /Intellectul/ de sus; nedîndu-i însă /acestuia de Aici cunoașterea de sine/, vom ajunge la Intellectul de sus plimbîndu-ne cu raționamentul, și va trebui să cercetăm ce înseamnă că *ceva se cunoaște pe sine*. Iar dacă și aici, în lumea de jos, vom acorda /intellectului cunoașterea de sine/, va trebui să ne întrebăm care este deosebirea între /cele două moduri/ de a se gîndi pe sine. Căci dacă nu există nici una, atunci acesta /al nostru/ este Intellectul pur.

Dar oare *gîndirea discursivă a Sufletului* se întoarce spre sine chiar și ea? De fapt, nu. Ci, ea deține înțelegerea întipăririlor pe care le primește din ambele părți (de Acolo și de Aici). Dar mai întîi trebuie cercetat în ce fel deține ea înțelegerea aceasta.

3. Senzația a văzut un om și i-a dat gîndirii discursive întipărirea perceptuală respectivă. Ce spune aceasta? Sau încă nu spune nimic, ci doar a cunoscut și a stat locului. Asta, dacă nu ar conversa

cu sine întrebându-se „cine este omul”, dacă l-a mai întâlnit înainte, și atunci ar spune, folosindu-se de memorie, că „e Socrate”.

Dacă însă îi analizează înfățișarea, /gîndirea discursivă/ desface ceea ce i-a dat reprezentarea. Și, dacă ar spune că e un om bun, ea a vorbit, pe de o parte, pornind de la datele aflate din senzație, dar ceea ce a adăugat acelor date avea deja la sine, deoarece deținea la sine o regulă <κανών> a binelui.

Dar cum de are ea la sine binele? Răspund că ea este de forma binelui și capătă tărie pentru ca să perceapă Intellectul care e în acest fel, strălucind asupra-i. Căci aceasta e partea pură a Sufletului și ea primește urmele Binelui așezate deasupra.

Dar de ce nu e chiar /gîndirea discursivă/ Intellect, și de ce restul /puterilor/ nu constituie Sufletul, începînd de la puterea senzorială? Răspund că Sufletul trebuie să se afle în domeniul raționamentelor, iar toate acestea sînt lucrări ale puterii de raționare.

Dar de ce să nu lăsăm lucrurile așa, după ce vom acorda acestei părți care raționează proprietatea de a se gîndi pe sine? Răspund că i-am dat puterea de a le privi pe cele din afară și de a acționa divers, dar socotim că Intellectului îi revine să le privescă pe cele ale sale și din sine.

Dar dacă cineva va spune: ce oprește ca această parte /care raționează/ să le examineze pe cele ale sale printr-o altă putere a sa? Această /altă/ putere nu caută rațiunea discursivă, nici raționamentele, ci preia Intellectul pur. Ce interzice atunci ca în Suflet să existe Intellectul pur?

Nimic – vom spune. Dar mai trebuie spus că acest /Intellect pur/ e al Sufletului? Vom afirma că el nu aparține Sufletului, dar că el este Intellectul nostru, fiind diferit de partea care raționează discursiv și venind de mai de sus decît ea; totuși el este al nostru, chiar dacă nu l-am putea număra printre părțile Sufletului. Afirm că el este și nu este al nostru! De aceea și ne folosim, și nu ne folosim de el – în timp ce de gîndirea discursivă /ne folosim întotdeauna/. El este al nostru, al celor care îl folosim, dar nu-i al nostru, al celor care nu-l folosim.

Dar ce înseamnă a te folosi de Intellect? Oare înseamnă să devenim noi înșine acela și să ne rostim precum el? Nu, ci să ne rostim în acord cu el, căci noi nu sîntem Intellect. Or, sîntem în acord cu el prin rațiunea discursivă care, cea dintîi, îl primește.

Noi simțim prin intermediul senzației, dar nu *noi* sîntem cei care simțim. Oare și gîndim discursiv astfel?¹ Răspund că *noi înșine* sîntem cei care raționăm și *noi înșine* gîndim ideile din rațiunea discursivă. *Noi sîntem asta!* Însă, în acest sens, produsele Intellectului vin de mai de sus /decît noi/, după cum cele de la senzație vin de mai jos; *noi înșine* sîntem acest element dominant al Sufletului <τὸ κύριον τῆς ψυχῆς>, *intermediar între două puteri, una mai rea și una mai bună*: mai rea este senzația, mai bună este Intelectul.

Or, se admite întotdeauna că senzația este *a noastră* – doar întotdeauna simțim, dar în privința Intelectului stăm la îndoială și fiindcă el nu se regăsește întotdeauna la cineva, și fiindcă e *separat*.² E separat deoarece nu el se înclină /spre noi/, ci mai curînd noi privim în sus către el. Senzația este mesagerul nostru, dar *Intelectul este rege pentru noi*.³

4. Și noi sîntem regi, cînd ne acordăm cu Intelectul. Or, acordul cu Intelectul se face în două moduri: fie, ca să spunem așa, prin „înscrieri”, ca un fel de legi scrise în noi înșine, fie de parcă ne-am umple cu el, putînd să-l vedem și să-l simțim ca prezent. Și ne cunoaștem pe noi înșine deoarece printr-un asemenea obiect al contemplației aflăm tot restul, sau cunoscînd această putere care îl cunoaște pe el prin intermediul puterii respective înseși, sau chiar devenim Intelectul însuși. Iar a te gîndi pe tine prin intermediul acestuia nu o mai faci în calitate de om, ci devenind pe de-a întregul altceva, smulgîndu-te pe tine însuși în sus și atrăgînd numai *partea superioară a Sufletului*, aceea care e și singura în stare să-și ia zborul spre gîndire, pentru ca să poți păstra acolo /în gîndire/ *ceea ce ai văzut*.

Dar oare rațiunea discursivă nu știe că este rațiune discursivă, că are înțelegerea celor exterioare, că judecă lucrurile pe care le judecă cu *regulile* din sine pe care le deține de la Intelect și că există ceva mai bun decît ea care nu cercetează, ci posedă deja cu totul?

Însă *ce este* acest /ceva mai bun/ pe care rațiunea nu-l știe, cunoscîndu-i totuși *calitățile și acțiunile*? Dacă ar spune că vine de la Intelect,

¹ O explicație etimologică – crede Armstrong (V, 80, nota 1) – pentru διανοεῖσθαι – διὰ νοῦ νοεῖν.

² Teza lui Aristotel din *Despre suflet*, 430a, interpretată neoplatonician.

³ Platon, *Philebos*, 28c.

că e al doilea după Intellect și o imagine a Intellectului, avînd în sine toate cele de parcă ar fi scrise, dat fiind că Acolo se află cel care le scrie, oare se va opri în acest punct cel care în acest mod are cunoașterea de sine? Iar noi, folosindu-ne de o altă putere, vom privi Intellectul care se cunoaște pe sine, sau preluîndu-l pe el, dat fiind că și el este *al nostru*, și noi sîntem *ai lui*, oare în acest fel îl vom cunoaște și pe el, și pe noi înșine?

Devenit Intellect, este Intellect cineva, atunci cînd, *înlăturînd tot restul de la sine*, privește Intellectul și privește *prin el*, deci /se privește/ pe sine prin el. Așadar, *ca Intellect el se privește pe sine*.

5. Dar oare Intellectul privește printr-o parte a sa o altă parte a sa? În acest fel va exista o parte văzătoare și o alta văzută, iar asta nu înseamnă „a se cunoaște pe sine”. Însă ce se va întîmpla dacă întregul va avea părți identice, astfel încît văzătorul să nu se deosebească deloc de cel văzut? Căci în acest chip, văzînd /văzătorul/ partea sa care este identică cu sine, s-a văzut pe sine, de vreme ce nu este nici o deosebire între cel care vede și cel care e văzut!

Răspund mai întîi că diviziunea Intellectului este absurdă. În ce fel va fi divizat, căci la întîmplare nu se poate? Și cine va fi cel care va face diviziunea? Cel care s-a plasat pe sine în rolul văzătorului, sau în cel al celui văzut? Apoi cum se va cunoaște pe sine cel care privește, dacă s-a plasat pe sine în cel privit, din punctul de vedere al faptului de a privi? Căci nu se află posibilitatea de a privi în cel care e privit. Eventual, se va gîndi /pe sine/, cunoscîndu-se pe sine ca văzut, dar nu ca văzător. Încît nu se va cunoaște pe sine nici ca fiind *toate*, nici ca fiind *întregul*. Cel pe care îl vede, îl vede ca privit și nu ca pe privitor. Și în acest fel *el va fi privitorul altuia, și nu al său propriu*.

Sau printr-un adaos de la sine, /îl va vedea/ și pe privitor, pentru ca să-l fi gîndit ca desăvîrșit.

Dar dacă /Intellectul îl va vedea și pe privitor/, va vedea deopotrivă și cele văzute. Or, dacă în contemplare se află cele care au fost văzute, în caz că e vorba despre întipăririle lor, înseamnă că nu le posedă pe acestea însele. Dar dacă le posedă pe ele însele, văzîndu-le, nu le posedă fiindcă s-ar fi divizat pe sine, ci, înainte de a se fi divizat pe sine, el exista contemplîndu-le și avîndu-le.

Iar dacă așa stau lucrurile, *contemplarea este identică cu obiectul contemplat și Intelectul este identic cu inteligibilul*. Căci dacă nu sînt același lucru, nu va exista adevăr. Cel care posedă realitățile va poseda o întipărire, diferită de realități, ceea ce nu este adevăr. Căci adevărul nu trebuie să se refere la ceva diferit /de sine/, *ci trebuie să fie chiar acel lucru pe care îl afirmă*.

Prin urmare, *Intelectul și inteligibilul sînt astfel unul și același lucru și el este ceea-ce-este /ceva/, cel dintîi ceea-ce-este /ceva/; e deci primul Intelect care posedă realitățile, sau mai curînd e identic cu realitățile*. Or, dacă gîndirea și inteligibilul sînt același lucru, în ce fel, din acest motiv, cel care gîndește se gîndește pe sine? Căci gîndirea va putea, de pildă – să încercuiască inteligibilul, sau să fie identică cu inteligibilul – totuși încă nu e limpede că Intelectul se gîndește pe sine.

Însă dacă gîndirea și inteligibilul sînt identice, *inteligibilul va fi o activitate*. El nu este o posibilitate (doar nu e lipsit de inteligență), nu e nici separat de viață, de asemenea, nici viața nici gîndirea nu-i sînt adăugate ca unei alte existențe, precum unei pietre sau vreunui obiect neînsuflețit. *Iar inteligibilul este prima Ființă*. Or, dacă el este actualizare, prima actualizare și cea mai frumoasă, atunci ar fi gîndire și gîndire esențială. Căci este și cea mai adevărată. Dar o astfel de gîndire fiind și prima, Intelectul ar fi, în mod primordial, și primul Intelect, deoarece acest Intelect nu e în posibilitate, nici nu e el însuși ceva, și gîndirea altceva. Într-adevăr, astfel esența sa ar ajunge înapoi în posibilitate. Iar dacă /el/ este actualizare și Ființa sa e actualizare, el ar fi unul și același lucru cu actualizarea. Unul și același lucru cu actualizarea sînt deci ceea-ce-este /ceva/ și inteligibilul. Așadar, toate vor fi simultan identice: Intelectul, gîndirea, inteligibilul. *Prin urmare, dacă gîndirea lui este inteligibilul, iar inteligibilul este el însuși, el se va gîndi pe sine însuși*. Se va gîndi /pe sine/ prin gîndire, adică prin ceea ce e el însuși; și va gîndi inteligibilul, ceea ce este el însuși. În ambele sensuri, așadar, el se va gîndi pe sine: în măsura în care el însuși e gîndire, și în măsura în care el însuși e inteligibil, *adică ceea ce gîndește prin gîndirea care e el însuși*.

6. Raționamentul a demonstrat că există ceva identic care se gîndește pe sine în mod dominant – într-un alt fel în cazul Sufletului, dar într-un mod mai dominant în cazul Intelectului. Într-adevăr,

Sufletul se gîndește pe sine, fiindcă aparține altuia, în vreme ce Intellectul se gîndește pe sine, fiindcă e el însuși, în ce fel și cine e el însuși și pomînd de la propria natură și întorcîndu-se spre sine. Căci, văzînd el realitățile, se vede pe sine; cînd vede, el este în actualizare, iar actualizarea este el însuși. Într-adevăr, Intellectul și gîndirea sînt identice. Și Intellectul /gîndește/ ca întreg prin întregul său, nu printr-o parte – o altă parte.

Dar oare raționamentul l-a arătat a fi capabil să posede și o putere de convingere? Răspund că el are necesitatea /de a convinge/, dar că Intellectul nu posedă persuasiune. Căci necesitatea se află în Intellect, dar persuasiunea – în Suflet. Dar se pare că noi căutăm să fim încredințați mai degrabă decît să privim adevărul cu Intellectul pur. Fiindcă, atîta vreme cît am rămas sus, în natura Intellectului, ne-a fost destul, am gîndit și am privit aducîndu-le pe toate la unitate. Căci cel care gîndea și vorbea despre Intellect era Intellect, iar Sufletul păstra tăcerea, consimțind la activitatea Intellectului. Dar cînd am ajuns Aici, din nou am căutat să obținem o persuasiune în Suflet, de parcă am fi voit să vedem modelul într-o imagine.

Probabil că trebuie să învățăm Sufletul nostru felul în care se vede Intellectul pe sine, trebuie însă să învățăm acea parte a Sufletului, cumva intelectuală, considerînd-o *rațională* <δυναστικόν> și semnificînd prin denumirea respectivă că ea este un fel de *intellect* sau că își posedă puterea prin Intellect <διὰ τοῦ νοῦ>, și de la Intellect.⁴ Se cuvine ca /rațiunea/ să știe că ceea ce ea vede, cunoaște și știe prin intermediul Intellectului – anume lucrurile pe care le afirmă. Căci dacă această parte /rațională/ ar fi chiar ceea ce afirmă, s-ar cunoaște pe sine în acest fel. Fiind însă aceste /realități Acolo/, sau sosind ele la partea rațională de sus, de Acolo, i s-ar putea întîmpla acestei părți raționale care e rațiune formatoare, care primește ceea ce e înrudit și care se potrivește cu urmele aflate în sine, să se cunoască pe sine în acest mod.

Să se raporteze ca imagine la Intellectul adevărat, care este identic cu adevărurile gîndite, ce sînt primare și autentice; aceasta, fiindcă nu e cu putință ca un astfel de Intellect să fie în afara sa – încît, dacă el se află în sine, cu sine și chiar el însuși, esența lui, e Intellect,

⁴ Joc de cuvinte etimologic.

căci un *Intelect neintelect* nu ar putea exista, e necesar ca gândirea de sine să fie cu sine. De asemenea, acest Intelect e în sine și, pentru el, activitatea și Ființa sa nu sînt altceva decît *a fi numai Intelect*. Căci nu este un Intelect practic acesta. Într-adevăr, cunoașterea lucrurilor exterioare ar putea exista la un /Intelect/ practic care privește în afară și nu rămîne în el însuși, dar nu există necesitatea de a se cunoaște pe sine, dacă Întregul ar fi /un Intelect/ practic.

Dar Intelectul pentru care nu există acțiune practică – nu există năzuință la Intelectul pur pentru ceva absent – acesta posedă o întoarcere spre sine care nu doar indică cunoașterea de sine drept rezonabilă, dar o și prezintă drept necesară. Căci ce anume ar mai putea fi viața pentru cel îndepărtat de activitatea practică și care se află în domeniul Intelectului?

7. *Am spune că /Intelectul/ îl contemplă pe Zeu. Dar dacă vom fi de acord că omul respectiv cunoaște Zeul, va fi necesar și în acest fel să cădem de acord că el se cunoaște și pe sine. Căci el va cunoaște ceea ce primește de la Zeu, și ceea ce acela a dat, și ceea ce acela poate face. Dar, aflîndu-le și cunoscîndu-le pe acestea, și în acest fel se va cunoaște pe sine. Căci el însuși e unul dintre cele date /de Zeu/, mai degrabă el însuși este totalitatea celor date.*

Dacă deci îl va cunoaște pe Zeu, cunoscînd puterile acestuia, se va cunoaște și pe sine ca purces de Acolo și aducînd /de Acolo/ ceea ce îi e în putință. Iar dacă nu va putea să-l vadă clar pe Zeu, deoarece vederea, pesemne, este chiar ceea ce e văzut, în acest fel în cea mai mare măsură îi va rămîne să se vadă și să se cunoască pe sine, dacă a vedea aceasta înseamnă: *văzutul /și văzătorul/ să fie identice*.

Ce altceva să-i mai dăm omului aceluia? Pacea, pe Zeus! Dar pacea pentru Intelect nu înseamnă ieșirea din Intelect, ci înseamnă pacea Intelectului – o activitate care se desprinde de toate celelalte. Căci și altor lucruri care sînt în pace unele față de altele le rămîne activitatea lor proprie și mai cu seamă acelora care își posedă ființarea nu în virtualitate, ci în actualizare. Căci ființarea este actualizare și /nu există/ nimic spre care actualizarea /să se îndrepte/. Prin urmare, *se îndreaptă spre sine*.

Gîndindu-se deci pe sine, /Intelectul/ posedă actualizarea în raport cu sine și îndreptată spre sine. Și dacă ceva provine din el,

/se realizează aceasta/ fiindcă el se îndreaptă spre sine și e în sine. Căci trebuia ca el se se afle în sine mai întâi, apoi abia să treacă spre altceva, sau ca altceva să sosească de la el asemănându-se cu el, de exemplu, *pentru focul ce e în sine foc și are actualizarea de foc e astfel posibil să se producă o urmă a sa în altceva*. Și Intellectul este actualizare în el însuși, în timp ce Sufletul este /actualizare/ interioară, pe de o parte, în măsura în care se îndreaptă spre Intellect, pe de altă parte, este /actualizare/ exterioară, în măsura în care iese din Intellect. Potrivit cu primul aspect, Sufletul seamănă cu cel de la care a plecat; potrivit cu celălalt aspect, *el seamănă Aici /cu Intellectul/ fără să semene*, fie că ar lua decizii practice, fie că ar produce ceva. Căci și atunci când ia decizii practice totuși contemplă, iar când produce, face forme, precum gânduri desfăcute /între ele/, încât toate sînt urmele gândirii și ale Intellectului, purcese conform modelului și imitîndu-l – unele mai apropiate îl imită mai mult, iar cele de pe urmă păstrează o imagine întunecată /a sa/.⁵

8. Dar cînd Intellectul vede inteligibilul, cu ce fel de proprietăți îl vede? Și cu ce fel de proprietăți se vede pe sine?

Sau în cazul inteligibilului nu trebuie cercetat precum cercetăm în cazul corpurilor culoarea sau figura. Căci Intellectul există înaintea ca acestea – culoarea, figura – să existe. Iar rațiunea formatoare care se află în corpurile care produc culorile și figurile nu este culoare și figură. Căci și acestea sînt invizibile prin natură, și cu atît mai mult e Intellectul. Și există o natură identică a acelor /forme/ și a acestor /culori, figuri etc./ care le posedă, de exemplu, rațiunea formatoare din sămînță și cu Sufletul care le posedă. Dar Sufletul /inferior/ nu vede ceea ce are; nici măcar el nu le-a generat, ci este și el o imagine, și la fel sînt și rațiunile formatoare. Dar locul de unde provin, acela este splendoarea, adevărul și primordialul, de Acolo este /Intellectul/ – aparținîndu-și și fiind prin sine.

Dar ceea ce e de Aici, dacă nu aparține altuia și nu e plasat în altul, nu subzistă. Căci „se cuvine imaginii unui alt lucru să ajungă într-un alt loc”⁶, dacă nu este atașată de model. Iată de ce /Sufletul/

⁵ Vezi tratatul *Despre contemplație*, 30, III.8.

⁶ Platon, *Timaios*, 52c.

fie nu privește, deoarece nu are lumină îndestulătoare, fie dacă privește, vede altceva desăvârșit în altceva și nu se vede pe sine.

Nimic de acest fel Acolo: /Acolo există/ vederea și văzutul prezent laolaltă cu ea; *văzutul este la fel ca vederea, și vederea – la fel ca văzutul.*

Cine va spune atunci în ce fel este el? Cel care vede. Dar Intellectul vede. Într-adevăr și Aici vederea care e lumină, sau mai curînd e unită cu lumina, vede lumina, căci vede culori. Dar Acolo /vederea/ nu vede prin altceva, ci prin ea însăși, deoarece nu există nimic în afara ei. Așadar, o lumină vede cu o altă lumină, nu prin altceva /care nu-i lumină/. Deci o lumină vede o altă lumină și, prin urmare, se vede pe sine.

Iar această lumină, strălucind în Suflet, a aruncat lumină. Asta înseamnă că a făcut ca Sufletul să fie intelectual. Asta înseamnă: /Sufletul/ s-a asemănat pe sine cu lumina de sus. *După cum e urma luminii ajunsă în Su flet, la fel gîndind /lumina de sus/, și încă mai frumoasă, mai mare și mai clară, ai putea ajunge aproape de natura Intellectului și a inteligibilului.*

Și fiind ea strălucitoare, a dat Sufletului o viață mai luminoasă, nu i-a dat o viață generativă. Căci /Intellectul/ a întors invers Sufletul spre sine și nu i-a îngăduit să se destrame, ci l-a făcut să iubească splendoarea din el. Și nu /i-a dat/ nici o viață senzorială. Căci aceasta privește în afară și nu percepe mai mult /decît senzorialul/. Dar /omul acela/ primind lumina aceea a lucrurilor adevărate, parcă vede mai bine vizibilele... dar e invers!

Rămîne, așadar, să fi primit /Sufletul/ o viață intelectuală, *urma vieții Intellectului.* Căci Acolo sînt cele adevărate.

Iar viața din Intelct și actualizarea sînt *prima lumină* iluminînd prin sine în mod primordial, o strălucire întoarsă spre sine, iluminînd și iluminată fiind totodată, inteligibil autentic, gîndind și fiind gîndit, văzut prin sine și neavînd nevoie de altceva, pentru ca să vadă, autosuficient în sine pentru a vedea – căci ce anume vede, acel lucru chiar și este –, cunoscut și dinspre noi chiar prin acea facultate, încît să existe și cunoașterea noastră a lui prin el. Căci pornind de la ce altceva /în afara lui însuși/ am putea să vorbim despre el? Așa cum este el, e cu puțință ca el să se perceapă pe sine mai clar, iar noi putem /să-l percepem/ prin el.

Dar prin intermediul unor asemenea raționamente e cu putință ca și Sufletul nostru să se înalțe spre el, socotindu-se pe sine o imagine a Intellectului, încît viața sa să fie o reprezentare și o asemănare a aceluia și pentru ca, atunci cînd gîndește, să devină asemănător divinului și Intellectului.

Și dacă cineva ar întreba în ce fel este acel Intellect desăvîrșit și total, cel care se cunoaște pe sine în chip primordial, /trebuie răspuns că Sufletul/ ajungînd mai întîi în Intellect sau deplasîndu-și actualizarea în Intellect, *avînd aceste /întipăriril/ a căror amintire o avea la sine*, se arată pe sine astfel încît, prin sine însuși ca imagine /a Intellectului/, să poată să-l privească cumva pe acela prin /sine însuși/, devenind asemenea Intellectului în mod mai adecvat, în măsura în care o parte a Sufletului poate să se îndrepte spre asemănarea cu Intellectul.

9. Așadar, pe cît se pare, cel care urmează să știe ce este Intellectul trebuie să vadă Sufletul și partea cea mai divină a Sufletului. Aceasta s-ar putea întîmpla, pesemne, și în acest fel, dacă mai întîi ai smulge corpul de om și, desigur, de tine însuși, apoi dacă /ai smulge de tine însuși/ Sufletul care plămădește corpul, adică bineînțeles, senzația, poftele, pasiunile și celelalte nimicuri de acest fel, dat fiind că ele se înclină spre ceea ce e muritor, și încă mult. Ce mai rămîne din Suflet este lucrul pe care îl considerăm imagine a Intellectului, păstrînd o lumină a aceluia, precum /lumina/ soarelui care strălucește dincolo de sferamărimii sale, în jurul ei, din ea. Nu s-ar accepta că lumina soarelui rămîne la sine în jurul soarelui, pornind din soare și rămînînd la soare, dar /o lumină/ mereu avansează dintr-o altă de dinaintea ei, pînă cînd ar ajunge la noi și pe pămînt. Ci întreaga lumină din jurul soarelui se așază în alt loc, pentru ca să nu lase un interval, cel de după soare, lipsit de corp.

Cît despre Suflet, devenind lumină din Intellect în jurul acestuia, atîrnă de el și nu e deloc în altceva, ci în jurul lui. El nu are loc spațial, căci nici pentru Intellect nu există loc. De unde rezultă că lumina soarelui se află în aer, dar Sufletul însuși care e astfel e pur, încît să fie văzut în sine însuși de către el însuși și de către un alt Suflet asemenea lui.

Și Sufletul, pornind de la natura sa, reflectează în legătură cu felul în care e Intellectul, *dar Intellectul însuși nu reflectează în legătură*

cu sine însuși. Căci el e prezent de-a pururea pentru sine, în vreme ce noi /sîntem prezenți pentru noi înșine/ numai cînd ne orientăm spre el. Căci *viața noastră e divizată și avem multe vieți*, în timp el nu are nevoie de o altă viață sau de alte vieți /decît ale sale/, ci încredințează altora și nu sieși acele vieți pe care le încredințează.

Într-adevăr, el nu are nevoie de viețile mai rele, *și nici nu-și încredințează sieși inferiorul*, atunci cînd posedă totul; nici /nu-și încredințează/ urmele atunci cînd are primele modele – sau mai bine spus, nu „le are”, ci el însuși *este* aceste /prime modele/.

Iar dacă cineva nu poate să ia în primire acest Suflet prim care gîndește în mod pur, să ia în primire Sufletul care opinează, apoi, pornind de la acesta să suie. Iar dacă nici pe acesta /care opinează nu-l are/, să ia atunci senzația care aduce formele care au dimensiune, dar senzația în ea însăși, aflată deja în forme laolaltă cu /lucrurile/ pe care le poate /sesiza/. Iar dacă vrea, coborînd pînă la Sufletul generativ, să meargă și pînă la lucrurile pe care acesta le produce. Apoi să urce de aici, de la ultimele forme, înapoi la „ultimele”, sau mai bine zis la *primele*.

10. Astfel stau lucrurile. Or, dacă ar exista numai cele produse, ele n-ar fi ultimele realități. Acolo însă se află primele realități, cele care produc, de unde rezultă că sînt *primele*. Trebuie, așadar, să existe simultan cel care produce /și primul/ și ca ambele să constituie o unitate. Iar dacă nu e așa, va fi nevoie din nou de o altă realitate /care să fie prima/. Ei bine, dar nu va fi nevoie din nou de *ceva mai presus* de aceasta? Sau ceea ce e /mai presus/ este Intelectul. Ei bine, nu se vede acel ceva pe sine? Răspund că El nu are nevoie deloc de privire.

Dar despre aceasta vom vorbi mai departe. Deocamdată, să spunem din nou – căci „cercetarea noastră nu se referă la ceva împlător”⁷ – că acest Intelect are nevoie de a se vedea pe sine, mai bine zis, el posedă faptul de a se vedea pe sine: mai întîi fiindcă este multiplu, apoi fiindcă aparține Altuia; prin necesitate trebuie să poată vedea, să-L poată vedea pe Acela, iar Ființa lui e vedere. Căci vederea trebuie să vadă alt existent, dar dacă acesta nu există, ea e zadarnică. E nevoie, prin urmare, ca /Intelectul/ să fie mai bogat

⁷ Platon, *Republica*, 252d.

decît unitatea, pentru ca să existe vedere, și ca vederea să coincidă cu vizibilul, iar cel văzut de el să fie multiplicitate. Căci Unul desăvîrșit nu are deloc spre ce să activeze, ci El va sta „singur și izolat”⁸ întru totul. Căci în măsura în care acționează, există ceva și există altceva. Iar dacă El n-ar fi ceva, și celălalt – altceva, ce va face? Sau încotro se va duce în afară?

Iată de ce trebuie ca cel care acționează, fie să acționeze asupra altuia, fie el însuși să fie multiplu, dacă urmează să acționeze în sine însuși. Iar dacă nu va ieși deloc spre un altul, va sta locului. *Dar dacă va fi complet staționar, nu va gîndi.* Trebuie, așadar, ca cel care gîndește, atunci cînd gîndește, să fie dedublat și ori una dintre părțile sale /e/ în afară, ori ambele sînt în același loc /înăuntru/. Este necesar deci ca gîndirea să fie întotdeauna plasată atît în alteritate, cît și în identitate. Și /e necesar/ ca cele în mod autentic gîndite în raport cu Intellectul să fie și identice, și diferite. Și din nou, fiecare dintre cele gîndite aduce laolaltă identitatea aceasta și alteritatea. Altmineri, ce va gîndi cel care nu are o diversitate?

Și dacă fiecare /inteligibil/ e o rațiune, există o multiplicitate. Așadar, el se înțelege pe sine, deoarece este un ochi divers pentru culori diverse. Căci dacă s-ar uita spre ceva unitar și nedivizat, nu ar exista discurs. Într-adevăr, ce ar putea spune despre acel lucru (unitar), sau ce ar putea înțelege? Or, dacă ar trebui vorbit despre nedivizat în ansamblu, trebuie spus înainte ceea ce el *nu este!* Încît și în acest fel ar exista o multiplicitate, pentru ca să aibă o unitate.

Apoi, cînd spune „sînt asta”, dacă „asta” va desemna altceva decît pe sine, el va spune ceva fals. Iar dacă „asta” i se atribuie contextual, va vorbi despre o multiplicitate, sau va spune: „sînt sînt” și „eu eu”. Dar dacă există numai două realități și /ele/ ar spune: „eu și asta”? Răspund că e deja necesar să existe o multiplicitate. Căci acelea sînt luate ca diferite, în calitate de diferite și există deja numărul /lor/ și multe altele. Trebuie, prin urmare, *ca cel ce gîndește să fie conceput mereu altul, iar gînditul, cînd e gîndit, să fie variat.* Altminteri nu va exista gîndirea de sine, ci doar o atingere, și doar *un fel de contact inefabil și de negîndit*, înainte de gîndire, neexistînd încă Intellect, iar cel care atinge nu gîndește.

⁸ Platon, *Philebos*, 63b.

Trebuie ca cel care se gîndește nici să nu rămînă simplu și asta cu atît mai mult cu cît s-ar gîndi pe sine: căci el se scindează pe sine, chiar dacă ar consimți că tăcerea este înțelegere.

Apoi /Unul/ nu va avea nevoie să se angajeze în activități multiple. Căci ce să afle dacă gîndește? Ceea ce el posedă există înainte de gîndire. De asemenea, cunoașterea este o dorință și ca o descoperire a ceea ce este căutat. Așadar, Cel care este cu *totul diferit* rămîne la sine și nu caută nimic în legătură cu sine, dar cel care se desfășoară pe sine ar fi o multiplicitate.

11. Iată de ce Intellectul este multiplu atunci cînd vrea să-L gîndească pe Cel mai presus. El însuși nu e Acela⁹, ci, voind să-l intuiască ca pe ceva simplu, iese luîndu-L în sine mereu ca pe altceva devenit multiplu. Încît, el nu ca Intellect se îndreaptă spre El, *ci ca vedere care încă nu vede*. A plecat însă posedînd ceea ce ea a multiplicat. Astfel /vederea/ a dorit un altul, *avînd la sine în mod indefinit o reprezentare anume /a acestuia/, și a plecat avîndu-l pe altul în sine, făcîndu-l pe acesta să fie multiplu*. De asemenea, /Intellectul/ are o întipărire a viziunii, altminteri nu ar fi primit-o să existe în sine.

Acest Intellect multiplu s-a născut din Unu, iar /vederea sa/ cunoscîndu-L astfel, L-a văzut pe El și atunci a ajuns o *vedere văzătoare*. Aceasta e deja Intellect, cînd posedă /vedere/ și ca Intellect o posedă. Înainte de acest moment era numai o *năzuință și o vedere neîntipărită*.

Așadar, acest Intellect L-a perceput pe Acela și, primindu-L, a devenit Intellect; el are mereu nevoie /de Unul/ și devine și Intellect, și Ființă, și gîndire, atunci cînd gîndește. Înainte de acest moment nu era gîndire, neposedînd inteligibilul, nici Intellectul încă nu gîndea.

Dar ceea ce e înaintea acestora /inteligibil, Intellect, Ființă, gîndire/ e *principiul lor, nu luat ca immanent lor* – căci ceea ce e origine nu e immanent –, ci Acela de unde ele provin. *Acel ceva din care un lucru provine nu este lucrul-efect, ci e diferit de toate*. El nu este deci unul printre toate, ci este înainte de toate, de unde rezultă că este și înainte de Intellect. De asemenea, toate lucrurile sînt cuprinse în Intellect, astfel încît și așa /se vede că Unul e/ înaintea Intellectului.

⁹ Adopt aici lecțiunea lui Theiler. Altă lecțiune adoptată de Armstrong: „el însuși e Acela unul...”

Iar dacă cele de după El au rangul de a fi toate lucrurile, și așa /se vede că El/ este înaintea tuturor lucrurilor. *Căci El nu trebuie să fie unul dintre lucrurile înaintea cărora este.* Și nu trebuie să-l denu-
mești „Intelect”, nici „Binele”, dacă „Binele” desemnează un lucru
printre toate cele. Dar dacă /„Binele” desemnează/ *ceea ce e înaintea*
tuturor, să rămînă această denumire!

Dacă, așadar, Intelectul, fiindcă este multiplu, iar faptul de a
gîndi însuși, ca un intrus <παρεμπεσόν>, chiar dacă originează
din el, îl multiplică, trebuie ca Cel care este cu desăvîrșire simplu
și primul dintre toate să fie mai presus de Intelect. Căci dacă El
va gîndi, nu va fi mai presus de Intelect, ci va fi Intelect. *Dar dacă*
va fi Intelect, chiar și El va fi multiplicitate.

12. Dar ce se împotrivese ca /El/ să fie în acest fel multiplicitate,
atîta vreme cît /El/ este o singură Ființă? Căci multiplicitatea res-
pectivă nu e obținută prin compunere, ci actualizările sale sînt multi-
plicitatea. Dar dacă actualizările Sale nu sînt Ființe, ci ele se îndreaptă
dinspre virtualitate înspre actualizare, /El/ nu e o multiplicitate,
ci e o /multiplicitate/ nedesăvîrșită, înainte de a se actualiza prin
Ființă. Dar dacă Ființa Sa e actualizare, iar actualizarea Sa e mul-
tiplicitatea, tot atît de multiplă va fi Ființa Sa, cît e /de multiplă/
multiplicitatea. Acceptăm acest lucru pentru Intelect, căruia i-am
acordat și gîndirea de sine, dar nu mai putem acorda aceasta
Principiului tuturor.

Căci înainte de multiplu e nevoie să existe Unul din care provine
multiplul.

În cazul oricărui număr, unul e primul. Dar în acest caz se spune
astfel: /numerele/ care vin în continuarea /unului/ sînt o compu-
nere. Dar în cazul celor-ce-sînt /ceva/, de ce este și aici necesar să
existe un Unu, din care să origineze multiplul?

Răspund că, altminteri, *multiplele ar fi rupte și desprinse unele*
de celelalte, fiecare provenind din altă parte și îndreptîndu-se spre
compunere la întîmplare.

Se va obiecta că actualizările purced din Intelectul unul și sim-
plu. Deja însă s-a postulat ceva simplu înainte de actualizări. Apoi,
se va postula că actualizările, persistînd veșnic, sînt și ipostaze. Fiind
ipostaze, ele vor fi diferite de originea din care provin; însă Acela
rămîne simplu, iar cel care provine din El e multiplu în sine și depen-
dent de Acela.

Dacă /ipostazele/ s-au constituit, dat fiind că Acela activa pornind de undeva, și Acolo va exista multiplicitate. Dar, dacă ele sînt primele activități/actualizări/ [care produc] în al doilea rînd, vom face ca Acela să stea înaintea tuturor actualizărilor/activităților, fiind în sine, acordînd actualizările/activitățile celui de-al doilea, constituit din actualizări/activități. El e *ceva*, iar actualizările care provin din El sînt *altceva*, fiindcă /nu vin din/ El care se află în actualizare. În caz contrar, Intellectul nu va fi prima actualizare/activitate.

Căci nu e ca și cînd /El/ ar fi dorit să se nască Intellectul, iar apoi a apărut Intellectul, dorința Sa stînd între El și Intellectul născut. În general, El nu a dorit nimic, căci în acest caz ar fi fost nedesăvîrșit, iar dorința nu ar fi avut ce să dorească. Și nici nu se întîmpla ca El să aibă o parte a lucrului /dorit/ și să nu aibă o altă parte. Și nici nu exista ceva spre care El să tindă. E limpede că, dacă s-a constituit ceva după El, s-a constituit pe cînd El „rămînea în firea sa”¹⁰. Așadar, pentru ca să se constituie și altceva, Acela trebuie să păstreze cu desăvîrșire la sine liniștea. Dacă nu, fie El se va mișca înainte de mișcare, fie va gîndi înainte de gîndire, fie prima sa actualizare/activitate va fi nedesăvîrșită, fiind doar un impuls. Fiind nesăvîrșit, asupra a ce anume se va purta acest impuls?

Răspund că, în mod rațional, vom considera actualizarea care se scurge, ca să spunem așa, din El, *precum lumina din soare*. Vom considera, așadar, că întreaga natură inteligibilă e o lumină. Iar El, șezînd pe culmea inteligibilului, domnește peste acesta, fără să alunge de la El ceea ce se manifestă – *deoarece am admite o altă lumină înaintea luminii* – și strălucește etern stînd nemișcat deasupra inteligibilului.

Ceea ce vine din El nu e tăiat de El, nici nu e identic cu El, nici nu e astfel încît să nu fie Ființă, nici ca să fie orb, ci el vede și se cunoaște pe sine și e cel dintîi care se cunoaște pe sine. Dar, după cum El e mai presus de Intellect, tot astfel este și mai presus de cunoaștere, neavînd nevoie de nimic, în consecință nici de cunoaștere. Ci, faptul cunoașterii se află în natura secundă. Căci a cunoaște este și el *un* ceva. Or, El este *unul* fără „ceva”, pentru că, dacă ar fi *unul* cu ceva, n-ar mai fi Unul-în-sine. Căci „în-sine” este înainte de „ceva”.

¹⁰ Platon, *Timaios*, 42e. Platon se referă însă la Demiurg, care e activ, spre deosebire de Unul plotinian.

13. De aceea, /Unul/ este în adevăr *inefabil*. Căci orice ai spune despre ei, îi atribui „ceva”. Însă expresia „mai presus de toate și mai presus de cel mai mareț Intellect” este, printre toate /denumirile/, singura adevărată, fără să fie numele Său, ci /afirmînd/ că nu e un nume printre celelalte, „nici nu există nume pentru El”¹¹, fiindcă nu i se poate acorda nici un predicat. Ci, pe cît e cu putință, încercăm astfel să ni-L semnificăm nouă înșine. Dar cînd sîntem la încurcătură, în cazul cînd El nu are percepția sa însuși, nu are conștiința de sine și nici nu se cunoaște pe sine, trebuie să ne gîndim la faptul că spunînd acestea ne răsucim pe noi înșine în direcție contrară. Căci Îl facem multiplu, făcîndu-L cognoscibil și, dîndu-I cunoaștere și gîndire, Îl facem să aibă nevoie de gîndire. Iar dacă El ar avea gîndirea, gîndirea ar fi la El un prisos.

Căci există riscul ca în general gîndirea – atunci cînd multe lucruri converg spre același /principiu/ – să fie o conștiință a Întregului. (Aceasta, cînd cineva se gîndește pe sine, ceea ce este în mod suprem gîndire. Fiecare subiect gînditor însuși este unu și nu mai caută nimic. Iar dacă gîndirea va avea drept obiect exteriorul, ea va avea o lipsă și nu va fi în mod suprem gîndire.) *Dar El, fiind pe deplin simplu și autosuficient în mod autentic, nu are nevoie de nimic.* Intellectul este autosuficient în mod secundar: avînd nevoie de sine, el are nevoie să se gîndească pe sine. Și existînd pentru Întreg o lipsă față de sine, aceasta a făcut autosuficiența, îndestulător compusă din toate cele, fiind laolaltă cu sine și înclinîndu-se spre sine. De fapt, și conștiința de sine <συναίσθησις> este o știință a ceva multiplu (după cum arată și numele: „con-știință”). De asemenea, gîndirea precedînd, se trage către sine înăuntru, clar ca fiind multiplă.

Și dacă El însuși numai aceasta ar rosti: „sînt ceea-ce-este”, o spune ca și cînd ar fi făcut o descoperire și o spune în mod verosimil, fiindcă ceea-ce-este /ceva/ e multiplu. Atunci, cînd s-ar îndrepta spre simplitate și ar spune: „sînt ceea ce este”, nu s-a nimerit nici pe Sine, nici /nu a nimerit/ ceea-ce-este /ceva/. Într-adevăr, El nu spune „ceea-ce-este /ceva/” ca fiind ceva unitar, cînd ar spune adevărul, ci a afirmat printr-o singură expresie o multiplicitate. Căci o multiplicitate cuprinde pe „a fi” acesta, despre care ce se spune că „este cu adevărat”, nu o urmă a ceea-ce-este /ceva/, urmă care

¹¹ Platon, *Parmenide*, 142a.

nu ar putea fi numită „ceea-ce-este /ceva/”, după cum e cazul imaginii în raport cu modelul ei.

Ei bine, fiecare dintre acestea – /Intellectul, Unul/ – nu va fi gândit? Răspund că dacă vrei să-L concepi „neasociat și pur”¹², nu vei gândi /Unul/. Iar însuși „a fi /ceva/” în sine reprezintă o multiplicitate: *chiar dacă îi atribui un alt predicat /decît „a fi”/, el îl posedă pe „a fi /ceva/”*. Or, dacă așa stau lucrurile și dacă există *ceva* care e cel mai simplu dintre toate, Acesta nu va avea gândirea de Sine. Căci dacă o va avea, o va avea prin faptul de a fi multiplu. Prin urmare, *El nici nu se gîndește pe Sine, nici nu este gîndire de Sine*.

14. Așadar, în ce fel vorbim noi despre El? Răspund că *rostim ceva despre El, dar nu pe El îl rostim și nu posedăm nici cunoaștere, nici gîndire despre El*.¹³

Dar în ce mod rostim ceva despre El, dacă nu Îl posedăm /prin cunoaștere/? Răspund că, dacă nu-L posedăm prin cunoaștere, nu sîntem totuși complet lipsiți de a-L avea. Îl posedăm în sensul că *ne rostim despre El, dar nu-L rostim pe El*. Noi afirmăm ceea ce El *nu este*, dar *ceea ce este* nu afirmăm. Încît facem afirmații despre El pornind de la realitățile ulterioare.

Dar nu sîntem opriți să-L posedăm, chiar dacă nu Îl rostim. Ci, precum cei care sînt posedați de entuziasmul divin ar putea ști doar atîta, că au în ei înșiși ceva mai mare /decît ei/, chiar dacă nu știu ce anume, avînd ei totuși o anume percepție a celui care i-a mișcat, pornind de la acele efecte de care au fost puși în mișcare și grăiesc, efecte care sînt diferite de cel care i-a mișcat, tot la fel și noi avem șansa să ne ținem lîngă Acela, atunci cînd posedăm un Intellect pur. Ne folosim /de el/, fiindcă acesta este Intellectul interior, care dă Ființă și tot restul, cîte aparțin acestui rang: El /Unul/ însă este astfel încît nu e toate acestea, ci e superior acestuia pe care îl numim „ceea-ce-este /ceva/”; El e mai mare, mai presus decît *ceva* afirmat /despre El/, fiindcă El e superior rațiunii, Intellectului și senzației, *dăruindu-le pe acestea, fără a fi El însuși acestea*.

15. Dar în ce fel le dăruie? Fie pentru că le posedă, fie pentru că nu le posedă. *Dar cum de a dăruit El ceea ce nu posedă?* Pe de altă

¹² Platon, *Philebos*, 63b.

¹³ Cf. *Parmenide*, 142a, text de referință pentru doctrina plotiniană a Unului.

parte, dacă le posedă, El nu mai este simplu. Dar, dacă nu le posedă, cum provine din El multiplicitatea? Căci s-ar accepta probabil ca ceva simplu să provină din El – deși și aici s-ar putea cerceta în ce fel provine el din ceea ce e cu desăvârșire Unul. Totuși se poate vorbi la modul în care dintr-o lumină provine haloul său luminos – *dar în ce fel multiplul /provine din Unul/*?

Răspund că *din Acela nu urmează să provină ceva identic cu El!* Iar dacă nu /va proveni ceva identic/, /nu va proveni/ nici ceva mai bun. Căci ce ar putea fi mai bun decât Unul sau cu totul mai presus /decît Unul/? Așadar, e inferior /Unului/. Este ceva care e mai lipsit /de unitate/. Dar ce anume e mai lipsit /de unitate/ decât Unul? Este non-unul. E, deci, multiplul, care tinde totuși spre Unul: *unul-multiplul*, deci.¹⁴

Căci orice non-unu e păstrat prin Unu și este *ceea ce este* prin Acesta. Într-adevăr, nedevenind unu, chiar dacă ar fi alcătuit din multe părți, nu l-ai putea încă socoti că „este”. Chiar dacă ai putea spune despre fiecare lucru *ceea ce este*, *afirmi și că fiecare dintre lucruri există și că este identic /cu el însuși/* <τὸ αὐτό> prin Unu.¹⁵ De asemenea, El care nu are multiplul în sine nu e unu prin participare la Unu, ci este *Unul însuși*; El nu e un predicat pentru altceva, ci, fiindcă există El de la care /iau unitatea/ și restul lucrurilor, /există și celelalte în mod diferit/, deoarece unele sînt mai aproape /de El/, altele deoarece sînt mai departe.

Ceea ce vine /imediat/ după El lămurește că vine după El, deoarece multiplicitatea sa e pretutindeni unitate. Căci, deși e multiplicitate, ea se află în identitate și nu ai putea discerne /diferențele/, fiindcă «totul stă laolaltă»¹⁶. Într-adevăr, fiecare din părțile sale (ale Intelectului), cît timp are parte de viață, este *unu-multiplu*. Căci el nu se poate arăta pe sine ca fiind *Unu-toate*. Dar Acela, El însuși, e *Unul-toate*, fiindcă e marele Principiu.

Într-adevăr, *Principiul este un Unu autentic și un Unu adevărat*. Dar ceea ce urmează Principiului, cînd Unul apasă cumva /asupra-i/, este *toate lucrurile*, participă la Unu și oricare parte a sa este, din

¹⁴ *Parmenide*, 144e, interpretat de Plotin ca cea de-a doua ipostază – Intelectul.

¹⁵ Adopt lecțiunea lui Theiler urmată de Kremer. V. Plotin, *Seele – Geist – Eines*, Meiner, Hamburg, 1990.

¹⁶ Formulă a lui Anaxagoras, DK, B1.

nou, toate și unul. Care anume „toate lucrurile”? E vorba despre cele al căror principiu este Acela.

Dar în ce fel este Acela principiul tuturor? Oare, fiindcă le păstrează pe ele, făcându-le *să fie* pe fiecare dintre ele? Sau fiindcă El le-a și constituit? În ce fel, deci? Răspund că /asta e așa/, deoarece El le posedă mai înainte. S-a spus că multiplicitatea există în acest fel. Or, *El avea în acest sens lucrurile ca fiind indiscernabile*. Însă cele aflate în *cel de-al doilea* /în Intellect/ sînt discernabile prin concept, căci ele sînt deja actualizare. Dar /El/ este *puterea* (posibilitatea) /de creație/ a tuturor lucrurilor <δύναμις πάντων>.

Dar care este chipul acestei puteri? Ea nu e așa cum se spune despre Materie că e *în virtualitate* <δυνάμει>, fiindcă primește. Căci Materia e pasivă. Or, în acest fel <οὕτως>¹⁷ ea se comportă în mod opus creației.¹⁸

Așadar, în ce fel creează /El/ ceea ce nu are? Nu la întîmplare, nici chibzuind la ce va face; și totuși va face. S-a spus deci că, dacă ceva provine din Unu, acel ceva trebuie să fie altceva decît El. Dar, dacă este altceva, nu e unu. Căci astfel era Acela. Or, dacă nu e unu, ci doi, e necesar deja să fie și multiplu. Căci deja este diferit, și identic, și calificat, și celelalte. Că deci e non-unu ceea ce aparține Aceluia, s-a arătat. Dar că e multiplicitate și anume multiplicitate în felul în care poate să fie văzută în acela care vine după El, merită de examinat ca pe o dificultate. Și trebuie încă examinată necesitatea existenței celui de după El.

16. S-a spus în altă parte că trebuie să existe ceva după Primul, și, în general, că /El/ este o *putere* și o *putere de neînchipuit*. S-a afirmat aceasta fiindcă trebuie crezut, pornind de la toate celelalte realități, că nu există nimic, nici măcar dintre cele de pe urmă, care să nu aibă puterea de a genera.

Acum însă trebuie spuse și următoarele: de vreme ce în lucrurile generate nu există deplasare /generare/ înspre sus, ci înspre jos și înspre multiplicitate, rezultă că *Principiul tuturor este mai simplu decît lucrurile însele*. Universul care a creat universul sensibil nu ar putea fi el însuși univers sensibil, ci e Intellect și univers

¹⁷ Adopt lecțiunea lui Kremer, *op. cit.*

¹⁸ Vezi tratatul 51, I.8, pp. 357.

inteligibil. Iar Cel de dinaintea acestuia, care l-a generat, nu e nici Intellect, nici univers inteligibil, ci e mai simplu decât Intellectul și mai simplu decât universul inteligibil. Căci multiplul nu provine din multiplu, ci acest multiplu provine din non-multiplu. *Într-adevăr, dacă și El ar fi multiplu, nu ar fi Principiu, ci ar exista altceva înaintea sa.* Trebuie, prin urmare, ca /Principiul/ să constea într-o unitate autentică, în afara oricărei multiplicități și a unei simplități relative, dacă El e cu adevărat simplu.

Dar în ce fel ceea ce se naște din El e o rațiune multiplă și totală, în vreme ce El, evident, nu era rațiune? Dar dacă El nu era astfel, cum de nu provine rațiunea din rațiune? Și cum de provine cel „de forma binelui” din Bine? Ce anume posedă pentru ca să fie numit „de forma binelui”? Oare posedă constanța și neschimbarea? Și ce reprezintă acestea în raport cu Binele? Într-adevăr, căutăm neschimbarea lucrurilor bune! Sau căutăm mai înainte pe Acela de care nu va trebui să ne îndepărtăm, fiindcă el e bun. Iar dacă nu, e mai bine să ne îndepărtăm. Așadar, oare /căutăm/ viața neschimbată, rămânând la același lucru de bunăvoie?

Dar dacă viața este plăcută /Intellectului/, acesta nu mai caută /altceva/. Se pare că din aceeași pricină și neschimbatul e /plăcut/, fiindcă se mulțumește cu prezentul. Or, toate lucrurile /inteligibile/ fiind prezente, este plăcut pentru /Intellect/ să trăiască și pe deasupra ele sînt prezente nu ca altele decât el însuși. Iar dacă el are întreaga viață – o viață strălucitoare și desăvîrșită – dacă există în el întregul Suflet și întregul Intellect, nimic la el nu va sta departe de viață sau de Intellect. Este deci autosuficient cu sine și nu caută nimic.

Iar dacă nu caută nimic, poartă în sine ceea ce ar fi căutat, dacă nu ar fi fost de față. În consecință, poartă în sine binele sau ceva asemănător pe care îl numim viață și Intellect, sau altceva care revine acestora. *Dar dacă acesta este Binele, nu ar mai exista nimic mai presus de acestea.* Dar, dacă există Acela, e limpede că viața /Intellectului/ se îndreaptă spre Acela, e ancorată de Acela și își are existența de la Acela. Căci Acela este Principiul Intellectului.

Trebuie, prin urmare, ca Acela să fie superior vieții și Intellectului. În felul acesta /Intellectul/ va întoarce spre El și viața pe care o poartă în sine – o imitație a ceea ce e în Acela, în măsura în care acesta /Intellectul/ trăiește; și va întoarce și Intellectul din el – o imitație a ceea ce e în Acela, orice ar putea fi această /imitație/.

17. Ce este, prin urmare, superior vieții celei mai chibzuite, fără prihană și greșală, superior Intellectului care le posedă pe toate – superior vieții întregi și Intellectului întreg? Dacă rostim „Cel care le-a creat pe ele”, /vom întreba/ în ce fel le-a creat! Și fără să apară ceva mai bun /decît ele/, raționamentul nu va sui spre altceva, ci se va opri în loc aici /la Intellect/. Or, trebuie să suie din pricina multor altor motive, dar și pentru că autosuficiența Intellectului provine din toate părțile din care el este alcătuit. Rezultă că fiecare parte este lipsită /de autosuficiență/.

Și deoarece fiecare /parte/ participă la Unul în sine, ea nu e Unul în sine. Dar ce este Acela la care participă /Intellectul/, care face și ca Intellectul să existe, și ca toate /inteligibilele/ să existe simultan /cu el/? Dar dacă El el face ca fiecare să existe și dacă prin prezența Unului /face/ ca multiplicitatea /Intellectului/ și Intellectul însuși să fie autosuficiente, e limpede că, *deoarece e creatorul Ființei și al autosuficienței, El nu e Ființă, ci e mai presus de aceasta și mai presus de autosuficiență.*

Prin urmare, după ce am rostit toate acestea e destul și e momentul să ne îndepărtăm? Sau încă natura Sufletului e în durerile facerii, ba chiar mai mult! Pesemne, ea trebuie deja să nască, după ce s-a năpustit spre El, fiind pătrunsă de dureri. Așadar, trebuie din nou descîntată: să vedem dacă am putea afla de undeva vreun descîntec pentru durere. Ar putea apărea unul poate, chiar și din cele spuse deja, dacă cineva ar descînta-o /cu ele/ de mai multe ori!

Dar care e acest alt descîntec, de parcă ar fi unul nou? Căci deși /Sufletul/ străbate toate adevărurile, totuși el fuge de cele la care sîntem părtași, dacă am vrea să le exprimăm și să le raționalizăm discursiv, deoarece gîndirea discursivă, pentru ca să exprime ceva, trebuie să adauge mereu un alt termen /la cel anterior/. Astfel ea este, într-adevăr, și un *parcurs* <διέξοδος>. Dar în cazul Celui cu totul simplu, ce fel de parcurs există?

E suficient, însă, dacă te atingi de El în mod intelectual; atingîndu-te, atunci cînd te atingi, nici nu poți rosti ceva, nici nu ai răgazul s-o faci, ci abia mai tîrziu poți reflecta la El. Trebuie să fii încredințat că L-ai văzut, atunci cînd Sufletul a zărit pe neașteptate lumină.¹⁹ Aceasta e de la El și e El. Și trebuie considerat

¹⁹ Cf. *Scrisoarea a VII-a*, 341c. Acolo era însă vorba despre iluminarea dată de cunoaștere.

că El a fost prezent în acel moment, după cum vreun zeu, cînd îl cheamă cineva, intră în casă și luminează. Altminteri, neintrînd, n-ar lumina. La fel și Sufletul e neluminat și fără acel Zeu. Dar cînd e luminat Îl posedă pe Cel pe care îl caută și acesta este țelul autentic al Sufletului – să intre în atingere cu acea lumină *și să o vadă pe ea prin ea însăși*, nu printr-o altă lumină, ci prin aceea chiar prin care și vede. Într-adevăr, e chiar lumina de care a fost iluminat, aceea prin care trebuie să privească, fiindcă nici soarele /nu-l privești/ printr-o altă lumină /decît a soarelui/²⁰

Cum s-ar putea întîmpla așa ceva? *Înlătură-le pe toate!* <ᾠφελε πάντα.>

²⁰ Cf. 1, I.6.

DESPRE IUBIRE

50, III.5

Tema

Tratatul face o lectură alegorică a mitului nașterii lui Eros din *Banchetul* lui Platon, asimilînd pe Afrodita cu Sufletul, pe Poros cu Intellectul și pe Penia cu Materia.

Subiectul

Natura lui Eros: zeu, daimon sau afect al Sufletului. Afrodita cerească este Sufletul intelectual; Afrodita comună este Sufletul cosmic. Răzbătătorul (Poros) este realitatea inteligibilă, Sărăcia (Penia) este Materia, care este indigență totală.

1. Oare iubirea este un zeu anume sau un daimon sau un afect al Sufletului?¹ Sau, pe de o parte, ea e un zeu ori daimon, pe de altă parte e și un afect? Și în ce fel sînt fiecare dintre acestea? E potrivit ca cei ce investighează concepțiile celorlalți oameni să cerceteze în privința iubirii, care concepții au apărut în filozofie despre aceste subiecte și mai ales ceea ce consideră divinul Platon, care a scris despre iubire multe lucruri în numeroase locuri din opera sa. Or, Platon a spus că /iubirea/ nu este numai un afect care apare în Suflete, *ci este și un daimon* și a descris nașterea acestuia, în ce fel și de unde își are originea.²

Nimeni, desigur, nu ignoră în legătură cu afectul pentru care socotim răspunzătoare iubirea, că apare în Sufletele care năzuiesc să întâlnească un anume frumos; există o năzuință care vine de la oameni cumpătați, familiarizați cu Frumosul însuși, dar există și una care vrea să se săvîrșească într-o facere de ceva urît. Se cuvine deci cercetat în continuare cu ajutorul filozofiei de unde își are originea fiecare dintre cele două iubiri.

Dacă cineva ar stabili drept origine /a iubirii/ năzuința, preexistentă din Suflete, pentru frumusețe, o recunoaștere, o înrudire și o înțelegere irațională a familiarității /Sufletului cu frumusețea/, ar avea de-a face, cred, cu cauza reală. *Căci urîtul este opus și naturii, și zeului.* Într-adevăr, natura creează privind spre frumos și privește spre ceea ce e definit, care se află „în rubrica <συστοιχία> binelui”.³ Indefinitul e urît și aparține celeilalte rubrici. Pentru natură generația e de Acolo, din bine și desigur din frumos. Admiri un lucru și ești înrudit cu el; ești atunci familiar și cu imaginile lui.

¹ Tema din *Banchetul* lui Platon.

² *Banchetul* și *Phaidros* sînt special vizate.

³ Aristotel, *Metafizica*, I, 5, 986a, dar și *Etica nicomahică*, A, 6, 1096b.

Iar dacă cineva ar elimina această cauză /a iubirii/ nu va mai putea să spună în ce fel se naște afectul și din ce cauze nici cînd e vorba despre cei care iubesc pentru împreunare. Căci și aceștia vor „să dea naștere în frumos”⁴. Într-adevăr, e absurd ca, voind natura să creeze lucruri frumoase, ea să vrea să zămislească în urît. Însă celor care sînt urniți numai de zămislirea în acest fel le ajunge să posede frumosul de acest fel, cel care e prezent în imagini și trupuri, dat fiind că lor nu le e prezent modelul, care îi determină pe ei să iubească chiar și acest /frumos trupesc/. Pentru cei care se îndepărtează de acest frumos, acesta /de Aici/ e de ajuns ca imagine în vederea reamintirii aceluia frumos /de Acolo/, dar pentru cei care, din pricina ignorării afectului, nu-și reamintesc de acela /de Acolo/, acesta li se înfățișează ca adevăr.

Și familiaritatea față de frumosul de Aici e fără păcat pentru cei cumpătați, dar alunecarea spre împreunare e un păcat. Pentru oricine există o pură iubire a frumosului, frumusețea singură e îndestulătoare, fie că-și reamintesc, fie că nu /de frumosul de Acolo/, dar cînd se amestecă și o altă dorință, aceea de „a fi nemuritor pe cît posibil unui muritor”⁵, el caută frumosul în nemuritor și etern și, umblînd conform naturii, el însămîntează și „dă naștere în frumos”, însămîntînd pentru eternitate și „în frumos” datorită înrudirii cu frumosul.

Căci și eternitatea este înrudită cu frumosul; natura eternă este în mod primordial în așa fel /frumoasă/ și cele ce provin din ea sînt cu toate în acest fel. Cel care nu vrea să zămislească e în mai mare măsură autosuficient în privința frumosului, în vreme ce acela care năzuiește să creeze, vrea să creeze frumosul din pricina lipsei și nu e autosuficient. Și în acest caz, va face astfel, crede el, dacă va zămisli întru frumos.

Dar cei care vor să zămislească întru nelegiuire și împotriva naturii, după ce au început călătoria conform naturii, devin ezitanți, alunecă, ca să spunem așa, de pe această cale și zac la pămînt, fără să cunoască nici iubirea /de frumos/ de dragul căruia ea i-a mînat, nici năzuința zămislirii, nici folosul imaginii frumuseții, nici ce este frumusețea însăși. Însă cei care iubesc corpurile frumoase chiar

⁴ Platon, *Banchetul*, 206d.

⁵ *Ibidem*, 206e.

și fără scopul împreunării, le iubesc fiindcă sînt frumoase. Unii, cînd iubesc, cu iubirea numită „mixtă”, femei, /o fac/ pentru ca /să aibă/ și eternitatea, iar cînd iubesc bărbați, greșesc. Cei mai buni sînt cumpătați în ambele aceste iubiri, doar că unii /dintre aceștia/ venerează frumosul de Aici, fiindu-le îndeajuns, în timp ce ceilalți îl venerează pe cel de Acolo, aceia care și-au reamintit /de el/. Ei nu-l disprețuiesc însă nici pe acesta, considerîndu-l drept un efect al aceluia și o jucărie. Aceștia, prin urmare, au de-a face cu frumosul fără urît, ceilalți cad în urît chiar din cauza frumosului. Căci năzuința pentru frumos conduce adesea la abaterea spre rău. Acestea sînt afectările Sufletului.

2. Trebuie în cel mai înalt grad să filozofăm despre /iubire/ pe care nu numai că ceilalți oameni o consideră un zeu, dar și „teologii” și Platon vorbesc în multe locuri despre Eros, fiul Afroditei. Platon spune că sarcina lui /Eros/ e să fie „supraveghetorul băieților frumoși”⁶ și să stîrnească Sufletele către frumusețea de Acolo, sau că pornirea deja existentă /Aici/ o amplifică în vederea celei de Acolo.

Și trebuie să acceptăm și cele spuse în *Banchetul* unde /Platon/ afirmă că Eros nu [este fiul Afroditei, ci că], de ziua de naștere a Afroditei, a fost conceput de Sărăcie <Πενία> și de Răzbătător <Πόρος>.⁷ Se pare însă că discuția ne va cere să spunem ceva și despre Afrodita, fie că se spune că Eros s-a născut din ea, fie – împreună cu ea.

Mai întîi, cine este Afrodita? Apoi, în ce fel /Eros s-a născut/ fie din ea, fie împreună cu ea? Și nașterea aceluiași Eros din ea și, simultan, laolaltă cu ea în ce fel este?

Afirmăm că Afrodita este dublă: Urania este /nepoata/ lui Uranos (Cerul), în vreme ce cealaltă /Afrodită/ este fiica lui Zeus și a Dionei, cea care are de-a face cu supravegherea căsătoriilor de Aici. Urania e fără mamă și mai presus de căsătorii, fiindcă nu există căsătorii în Cer.⁸ Este necesar ca Afrodita numită Urania, fiica lui

⁶ Phaidros, 265c.

⁷ Platon, *Banchetul*, 203 b-e. Folosesc pentru traducerea lui Poros și a Peniei soluția lui Petru Creția din Platon, *Banchetul* (traducere, introducere și note de Petru Creția), Humanitas, București, 1995.

⁸ *Banchetul*, 180d-e. Cf. Xenofon, *Banchetul*, VIII, 9-10.

Cronos care e Intellectul de Acolo, să reprezinte Sufletul cel mai divin. Ea a rămas sus pură, provenită nemijlocit dintr-un /tată/ pur. Ea nici nu vrea, nici nu poate să coboare la cele de Aici, nu-i născută să se conformeze lucrurilor inferioare, fiind separată, o ipostază și o Ființă fără participare la Materie. Din acest motiv, /teologii/ au indicat-o simbolic prin acest atribut, „a fi fără mamă” – ea ar putea fi pe drept numită și „zeiță” și nu „daimon”, fiind neamestecată și rămânând, pură, la sine. Căci ceea ce, nemijlocit, s-a născut din Intellect este și el pur, dat fiind că are putere în sine prin ceea ce îi este aproape; or, există la Suflet și dorința, și situarea îndreptate spre cel care a generat-o, fiindu-i îndeajuns să se țină sus. De aici rezultă că Sufletul nu se poate desprinde de Intellect, fiind atârnat de el, *cu mult mai mult decât soarele ar poseda atârnată de el lumina care îi face haloul luminos împrejur*.

Ea (Afrodita, natura Sufletului), urmându-l pe Cronos, sau, dacă vrei, pe părintele lui Cronos, Uranos, se îndreaptă spre el și îi ajunge aproape; iubindu-l, l-a generat pe Eros; împreună cu acesta privește spre /Intellect/. Acțiunea sa a produs o ipostază și o Ființă. Ambii privesc într-Acolo, și născătoarea, și frumosul Eros care s-a născut – ipostază îndreptată etern spre celălalt frumos, avînd în acesta ființarea; el este precum, la mijloc între cel care dorește și cel dorit, *ochiul* celui care dorește oferă celui îndrăgostit să-l vadă, cu el, pe cel dorit. El, ochiul, însă fuge în față și, înainte ca să încredințeze îndrăgostitului puterea de a vedea printr-un organ, se umple de viziune; iată-l prezent mai înainte, însă nu vede la fel, deoarece își biziue vederea pe îndrăgostit, dar se bucură de vederea frumosului ce trece în goană pe lângă el.

3. Se cuvine să credem că /ea, Afrodita/ e o ipostază și o Ființă din Ființă, inferioară, desigur, celei care a creat-o, totuși o Ființă. Căci Sufletul acela /superior/ era Ființă născută din actualizarea de dinaintea ei și din Ființa celor-ce-sînt /ceva/; ea privea către acela, care e prima Ființă, și cu intensitate privea.

Și primul lucru era acea privire a ei și ea privea /la el/ ca spre binele ei și se bucura privindu-l. Iar privirea era astfel, încît cel care privește să nu facă viziunea sa să fie marginală, astfel încît ca printr-o așa-zicînd plăcere, încordare față de el și intensitate a privirii, să genereze ceva demn de ea și de ceea ce-i văzut. Pesemne

Eros s-a născut ca un ochi umplut din ceea ce activează intens împrejurul obiectului văzut și din ceea ce, ca să zicem așa, se revarsă din obiectul văzut – precum o viziune însoțită imaginea sa; și numele său mai curînd de aici sosindu-i, fiindcă posedă ipostaza din viziune <ἐξ ὁράσεως>. Iar afectul și-ar avea denumirea de la acesta (Eros), dacă Ființa stă înaintea de non-Ființă; afectul se numește „a iubi” și /spunem că/ iubirea pentru cineva îl stăpînește pe om, dar în mod absolut /afectul/ nu ar trebui numit astfel („eros”).

Aceasta ar fi iubirea Sufletului de sus, care el însuși privește în sus, ca un însoțitor al acesteia, născut din ea și de la ea, îndestulat de vederea zeilor. Afirmînd că acel Suflet e separat, acela care în mod primordial strălucește pe cer, vom considera separată și această iubire. (Chiar dacă am declarat Sufletul în cea mai mare măsură ceresc, de fapt, deși spunem că și ceea ce e cel mai bun din noi e „în noi”, totuși considerăm că acesta e separat.) Să fie deci numai Acolo /iubirea superioară/, al cărei Suflet e pur.

Dat fiind că trebuia să existe și Sufletul acestui Univers, s-a constituit împreună cu acest Suflet și celălalt Eros, ochi și el al acestui Suflet de Aici, și el născut din năzuință. Această Afrodită, aparținînd Universului, fiind nu numai Suflet, nici Suflet în sens absolut, l-a zămislit și pe Eros, cel din acest Univers, care și el se îngrijește de căsătorii. Și în măsura în care se atinge și el de năzuința de sus, acest Eros stîrnește Sufletele tinerilor și întoarce înspre sus Sufletul căruia i s-a alăturat, în măsura în care acestuia îi revine prin fire să ajungă la reamintirea celor de Acolo. Căci orice Suflet tinde spre bine, chiar și cel amestecat și care ajunge în posesia unui /corp/. *Fiindcă și acest /Suflet/ este în continuitatea celui /superior/ și provine din el.*

4. Dar oare fiecare Suflet are o astfel de iubire existentă în Ființă și în ipostază? Sau din ce cauză Sufletul total și Sufletul Universului vor avea o iubire constituită ca ipostază (ca realitate autentică), iar Sufletul fiecăruia dintre noi – nu, și nici cel aflat în toate viețuitoarele? Și oare această iubire este *daimonul* despre care se spune că urmează pe fiecare, iubirea fiecăruia însuși? Acest daimon ar fi producătorul dorințelor naturale, fiecare Suflet năzuind potrivit cu o iubire corespunzătoare fiecăruia, în raport cu natura sa și generînd iubirea după rang și în raport cu Ființa sa.

Să aibă deci Sufletul total o /iubire/ totală, iar cele particulare să aibă – fiecare – iubirea proprie. Raportul în care se află fiecare Suflet cu Sufletul total – el nefiind desprins, ci cuprins de acesta, *încît toate Sufletele sînt unul singur*⁹ – este raportul fiecărei iubiri cu iubirea universală. Iubirea parțială se însoțește cu Sufletul parțial, iar cu Sufletul total se însoțește acea iubire imensă; și iubirea din Univers se însoțește cu Universul său, pretutindeni în el. Și iarăși numeroasele iubiri parțiale devin și sînt o unică iubire care se înfățișează pretutindeni în Univers, acolo unde ea dorește, luînd chip și înfățișîndu-se în părțile sale, dacă ar voi.

Trebuie considerat că există și numeroase Afrodite în Univers, fiind ele daimoni asociați cu Eros, derivate dintr-o anume Afrodită totală; multiple și parțiale, ele depind de /Afrodita/ universală, în asociere cu propriile iubiri, în caz că Sufletul e mama iubirii, Afrodita e Sufletul, iar iubirea e activitatea Sufletului care năzuiește la bine. Această iubire, mînînd fiecare Suflet spre natura Binelui, ar fi, în cazul /Sufletului/ de sus, *un zeu*, care întotdeauna leagă Sufletul de Acela /de Bine/, dar /iubirea/ Sufletului amestecat ar fi *un daimon*.

5. Dar care este natura unui daimon și în general natura daimonilor, despre care se vorbește în *Banchetul* – a celorlalți, cît și cea a lui Eros însuși – anume că s-a născut din Sărăcie și Răzbătător, fiul lui Metis, la aniversarea Afroditei?

A presupune că Platon susține că acest Eros e Universul, și nu că e Erosul generat din Univers în Univers, duce la multe contradicții cu doctrina /platonice/.¹⁰ Într-adevăr, Universul este considerat a fi un „zeu fericit” și „autosuficient”¹¹, în timp ce Eros e socotit de filozof a nu fi nici zeu, nici autosuficient, ci a fi mereu în nevoie.

Apoi, dacă Universul e alcătuit din Suflet și corp și dacă Sufletul Universului e pentru el Afrodita, e necesar ca Afrodita să fie partea principală a lui Eros. Sau, dacă Sufletul Universului e Universul, după cum și Sufletul omului este omul, Eros trebuie să fie Afrodita.

⁹ 27, IV.3, 8; 8, IV.9; 22, VI.4, 14.

¹⁰ O teorie care se regăsește la Cornutus, filozof stoic din sec. I d.Cr., născut la Leptis (Africa), în *Theologiae Graecae Compendium*, 25, dar și la Plutarh, *De Iside et Osiride*, 57, 374d-e.

¹¹ Platon, *Timaos*, 34b.

Apoi, din ce cauză, fiind acesta un daimon, el va fi Universul, în vreme ce ceilalți daimoni – e limpede că provin din aceeași Ființă – nu vor fi și ei /universuri/? Iar Universul va fi o combinație – asta chiar – de daimoni! Și cum de cel considerat „supraveghetorul băieților frumoși” nu ar fi Universul? Și cum s-ar potrivi /cu Universul/ faptul că el (Eros) e „fără așternut”, „descult” și „fără acoperiș”¹², dacă nu în mod sordid și fără acord?

6. Însă ce trebuie spus despre Eros și numita naștere a sa? E limpede că trebuie aflat cine e Sărăcia și cine e Răzbătătorul și în ce fel s-au potrivit ei să-i fie părinți. E limpede și că e necesar ca ei să se potrivească și cu ceilalți daimoni, dacă e obligatoriu să existe o natură și o Ființă unică a daimonilor ca daimoni, în cazul în care ei nu au numai un nume comun.

Să înțelegem, așadar, *prin ce anume îi deosebim pe zei de daimoni*. Chiar dacă adesea spunem că și daimonii sînt zei, totuși cînd afirmăm că genul unora e diferit de al celorlalți, spunem și gîndim că genul zeilor e neafectabil, în vreme ce adăugăm daimonilor afecte, spunem că ei sînt eterni, situați în continuitatea zeilor, dar întorși către noi deja, *aflați între zei și neamul nostru*.

Oare din ce motiv daimonii nu au rămas neafecțați? Din ce motiv au coborît prin natură spre mai rău?

Și următorul lucru trebuie cercetat: oare în domeniul inteligibil nu există nici măcar un daimon și numai în acest Univers /vizibil/ există daimoni, iar zeul este mărginit la domeniul inteligibil? Sau „există și aici zei”¹³, iar Universul este un „al treilea zeu”¹⁴, după cum se obișnuiește să se spună, și că /astrele/ pînă la lună sînt, fiecare, un zeu? E mai bine de spus că nu există nici un daimon în domeniul inteligibil, ci, chiar dacă există un „daimon în sine”, și acesta e zeu; pe de altă parte, în domeniul vizibil spunem că cei pînă la lună sînt zei vizibili, zei secunzi sosind după aceia inteligibili și conform cu ei, depinzînd de aceia, precum haloul luminos din jurul fiecărui astru.

Dar ce spunem că sînt daimonii? Oare sînt urma rămasă de la fiecare Suflet, atunci cînd Sufletul ajunge în Univers? Din ce

¹² Platon, *Banchetul*, 203d.

¹³ Heraclit, DK, A9.

¹⁴ Numenius din Apameea, fr. 21 Des Places.

pricină /urma/ Sufletului ajuns din Univers? Fiindcă Sufletul pur generează un zeu, și am numit zeu iubirea acestui Suflet.

Mai întâi, de ce nu sînt toți daimonii iubiri? Apoi de ce nu sînt și aceștia purificați de materie? Răspund că sînt iubiri cei care sînt generați /de Suflet/, cînd Sufletul năzuiește la bine și frumos și toate Sufletele care se află în această lume îl generează pe acest daimon /Eros/. Ceilalți daimoni, deși și ei provin din Sufletul universal, fiind generați însă de alte puteri, completează /Universul/ și guvernează fiecare lucru laolaltă cu Universul, potrivit cu folosul Întregului. Căci Sufletul universal trebuia să fie suficient pentru Univers, atunci cînd a generat puteri de daimoni și /puteri/ utile Întregului propriu.

Dar în ce mod și la care anume materie participă (daimonii)? Nu la materia corporală, altminteri /daimonii/ vor fi viețuitoare senzoriale. Și chiar dacă ei își adaugă corpuri aeriene sau de foc, totuși trebuie ca, mai înainte, natura lor să fie diferită, pentru ca să aibă parte de corp. Căci ceva cu totul pur nu se amestecă nemediat cu corpul. Totuși mulți cred că Ființa daimonului, în măsura în care e daimon, e unită cu un anume corp, fie de aer, fie de foc.

Dar din ce cauză unele Ființe /de daimoni/ se amestecă cu un corp, altele – nu, dacă nu ar exista o cauză pentru Ființa care se amestecă? Care e cauza? Trebuie presupusă materia inteligibilă, pentru ca ceea ce are parte de acea /materie/ să sosească și la Materia de Aici, aceea a corpurilor, prin ea însăși.¹⁵

7. De aceea, amintind de nașterea lui Eros, Platon spune că /Răz-bătătorul/ „s-a îmbătat cu nectar, deoarece vinul încă nu exista”¹⁶, dat fiind că Eros s-a născut înaintea lumii senzoriale. Iar Sărăcia participa la natura inteligibilului, dar nu la o imagine inteligibilă și nici care să se înfățișeze din inteligibil; ci, ajungînd de Acolo și împreunîndu-se cu el, astfel că din Formă și nelimitare Sărăcia a născut ipostaza lui Eros. Or Sufletul avea nelimitarea înainte de a întîlni binele, însă presimțea un bine, conform unei reprezentări indeterminate și indefinite. Ajungînd deci o rațiune formatoare în non-rațiune, o năzuință indeterminată și o ipostază obscură,

¹⁵ Armstrong (III, p. 189, nota 2) remarcă unicitatea în opera lui Plotin a acestei participări la materia inteligibilă a daimonilor.

¹⁶ Platon, *Banchetul*, 203b.

l-a creat pe cel născut /pe Eros/ nici desăvârșit, nici suficient, ci cu lipsuri, dat fiind că se născuse dintr-o năzuință indeterminată și o rațiune suficientă.

Și această rațiune /Eros/ nu e pură, dat fiind că are în sine năzuința indeterminată, irațională și nelimitată. Și nu poate să se împlinească, cât timp ar avea în sine natura indeterminatului. /Eros/ atîrnă de Suflet, dat fiind că s-a născut din acesta ca dintr-un principiu; dar este un amestec din rațiune care nu persistă continuu în el, unită cu indeterminarea, fără ca rațiunea însăși să fie amestecată cu indeterminarea, ci /e amestecată/ cu indeterminarea aceea /rațiune formatoare/ ce derivă din rațiune.

Iar iubirea este ca o „întepătură dureroasă”¹⁷, fără belșug de resurse prin natura ei. De aceea, chiar dacă are noroc, e iarăși fără resurse. Căci nu se poate sătura, deoarece amestecul nu posedă această capacitate. Într-adevăr, se satură cu adevărat numai ceea ce e sătul prin natura sa. Cel care, din pricina indigenței coexistente lui, năzuiește, nu menține /în timp săturarea/, chiar dacă pe moment se satură, deoarece și deficiența sa <τὸ ἀμύχανον>¹⁸ se datorează lipsei, iar inventivitatea sa se datorează naturii rațiunii.

Trebuie ca întreg neamul daimonilor să fie conceput în acest fel și din astfel de principii. Fiecare daimon e inventiv să obțină lucrul asupra căruia e rînduit, năzuiește la acela; este, și în acest mod, înrudit cu Eros și nici el nu e sătul, năzuind la unul dintre lucrurile parțiale ca bune. De aici și spunem că iubirea pe care oamenii buni de Aici o au, o au pentru Binele simplu și autentic, neavînd o iubire anume /particulară/.

Dar oamenii rînduiți potrivit cu alți daimoni au fost rînduiți mereu la un alt daimon, deoarece, lăsînd ei inactiv daimonul pe care l-au posedat, au acționat mereu potrivit cu un alt daimon pe care l-au ales conform cu partea în acord a elementului activ din ei – Sufletul. Însă oamenii care năzuiesc la rele au împiedicat, din pricina dorințelor rele din ei, toate iubirile din ei, după cum au împiedicat și rațiunea dreaptă, care e conaturală, din cauza opiniilor rele din ei.

¹⁷ Platon, *Phaidros*, 240d.

¹⁸ Lecțiunea manuscriselor, menținută de HS, este εὐμύχανον „abil”, „princeput”. Alți editori au emendat-o, deoarece sensul negativ e mai potrivit.

Iubirile naturale și conforme naturii sînt frumoase. Cele care aparțin unui Suflet inferior sînt inferioare ca demnitate și putere; cele superioare /sînt superioare ca demnitate și putere/; toate sînt în Ființă. Dar iubirile contra naturii sînt afecte ale unora care au greșit, nu sînt deloc Ființă, nici ipostaze esențiale, nemaifiind generate de Suflet, ci sînt concrescențe asemănătoare cu răul Sufletului care generează deja lucruri asemănătoare în condiții și cu obișnuințe /rele/.

Și în general există șansa ca bunurile adevărate ale unui Suflet care acționează conform naturii în lucruri determinate să fie Ființă, în timp ce celelalte nu acționează din Suflet și nu sînt nimic altceva decît afectări.

/Sînt/ precum gîndurile false care nu au Ființele subordonate, după cum cele autentic adevărate, eterne și definite au laolaltă pe *a gîndi*, *inteligibilul* și pe *a fi* nu numai luate ca absolute, dar și în fiecare caz individual care privește inteligibilul autentic, dacă trebuie ca și Intelectul din fiecare din noi să fie considerat gîndire pură și inteligibil și nu, totodată, ceva al nostru, luat pur și simplu ca atare. De unde rezultă că iubirea noastră este pentru lucrurile luate ca absolute, deoarece și cugetările noastre /sînt astfel/. Iar dacă ele se referă la un lucru particular, e vorba de o situație contextuală, după cum, dacă există acest triumphi particular și cineva face teoria că triumphiul are unghiurile egale cu două unghiuri drepte, el face teoria în măsura în care se referă la triumphiul absolut.

7. Dar cine e *Zeus* care are *grădina* despre care vorbește Platon, și în care a intrat Răzbătătorul?¹⁹ Și ce e cu grădina asta? Afrodita, așadar, era Sufletul pentru noi, iar Răzbătătorul era numit rațiunea formatoare a tuturor. Însă ce anume trebuie considerat a fi *Zeus* și *grădina* lui? Căci nu *Zeus* trebuie considerat a fi Sufletul, de vreme ce am stabilit că acesta este Afrodita.

Trebuie aflat și aici, de la Platon, ce spune în *Phaidros* vorbind despre *Zeus*, anume că acest zeu e „mare căpetenie”²⁰, dar în alte locuri afirmă, cred, că e /un zeu/ „de ordinul trei”²¹. Într-un mod

¹⁹ *Banchetul*, 203b.

²⁰ Platon, *Phaidros*, 246e.

²¹ Interpretare a lui Plotin la pseudoplatoniciana *Scrisoare a II-a*, 312e.

mai clar vorbește în *Philebos* când spune că în Zeus se află un „Suflet regal” și „un Intellect regal”²². Or, dacă Zeus este un mare Intellect și un Suflet și dacă el e rînduit printre cauze, dar trebuie rînduit potrivit cu elementul superior, mai ales din pricină că regalitatea și cîrmuirea sînt cauză, Zeus va fi pus în rînd cu Intellectul, iar Afrodita, fiind fiica sa, din el și laolaltă cu el, va fi pusă în rînd cu Sufletul, Afrodita fiind numită după frumusețea și strălucirea, după inocența și delicatețea <ἀβρόν>²³ Sufletului.

Într-adevăr, dacă îi punem pe zei în rangul Intellectului, despre zeițe afirmăm că sînt în rangul Sufletelor lor, dat fiind că Sufletul e laolaltă cu fiecare Intellect, și în acest fel ar fi din nou Afrodita Sufletul lui Zeus. Dau mărturie acestei interpretări preoți și teologi, care consideră că Hera e identică cu Afrodita și care numesc astrul Afroditei de pe cer steaua Herei.²⁴

9. Așadar, Răzbătătorul (Poros), fiind o rațiune dintre cele din inteligibil și Intellect, fiind mai diluată și, ca să spunem așa, împrăștiată, ea ar ajunge la Suflet și în Suflet. Căci există ceea ce-i înfășurat strîns în Intellect, care nu pleacă de la ceva, îndreptîndu-se spre el; însă faptul săturării este adăugat Răzbătătorului care e beat. Și ce altceva ar fi cel săturat cu nectar decît o rațiune formatoare ce cade de la un principiu mai înalt spre unul mai de jos?

Această rațiune formatoare, sosită de la Intellect, se află deci în Suflet – atunci când se spune că s-a născut Afrodita – curgînd în grădina lui /Zeus/. Orice grădină este strălucire și podoabă a bogăției. Avuțiile lui Zeus strălucesc prin rațiune, iar podoabele sale sosite de la Intellectul însuși și ducîndu-se în Suflet sînt străluciri. Ce altceva ar putea fi „grădina lui Zeus” decît statuile sale și strălucirile sale? Ce altceva ar putea fi strălucirile și podoabele sale decît rațiunile formatoare care curg de la /Intellect/? Laolaltă cu rațiunile se află Răzbătătorul, îmbelșugarea și abundența de lucruri frumoase, deja în plină manifestare. Ce altceva ar fi nectarul pentru zei decît ceea ce divinul primește? Primește însă rațiune formatoare ceea ce e subordonat Intellectului.

²² Platon, *Philebos*, 30d.

²³ În vremea lui Plotin, deja β se rostea destul de asemănător cu φ mai ales înainte de o lichidă; de aici și falsa etimologie.

²⁴ Cf. Pseudo-Aristotel, *De mundo*, 392a.

Or, Intellectul se ține pe sine în îndestulare și nu se îmbată, ținându-se /în îndestulare/, căci nu are nimic adăugat. Iar rațiunea formatoare e odrasla Intellectului și o ipostază după Intellect, nemai-fiind în proprietatea lui, ci în altceva, se spune că se află în „grădina lui Zeus”, stînd culcat atunci cînd se spune că a luat ființă Afrodita.

Trebuie ca miturile, dacă sînt /mituri/, să divizeze după momente în timp entitățile pe care le indică și să distingă lucrurile deosebite după puteri, acolo unde chiar și discursurile /non-mitice/ vorbesc despre geneza entităților fără geneză și chiar și ele le disting pe cele care stau laolaltă. Și învățîndu-ne cît pot, /miturile/ admit ca cel care gîndește să refacă unitatea.

Refacerea unității iat-o: Sufletul fiind laolaltă cu Intellectul, constituindu-se de la Intellect, umplîndu-se de rațiuni formatoare, frumos fiind împodobit cu frumuseți, umplut de îmbelșugare, încît să se poată vedea în el multe străluciri și imaginile tuturor frumuseților – toate acestea sînt Afrodita. Iar rațiunile formatoare din el cu toatele sînt îmbelșugarea și Răzbătătorul, în vreme ce necarul de Acolo curge din puterile superioare. Iar strălucirile din Suflet, ca și cînd ar fi așezate în viață, sînt numite „grădina lui Zeus”. Și Răzbătătorul doarme acolo, îngreunat de cele cu care s-a îndestulat. Viața apărînd și fiind etern prezentă pentru cele ce-sînt /ceva/, se spune că „zeii benchetuiesc”²⁵, deoarece au această fericire.

Astfel iubirea aceasta s-a constituit etern din necesitatea, din năzuința Sufletului spre mai vrednic și spre bine, și există etern iubirea din /principiul/ din care există și Sufletul. /Iubirea/ este ceva amestecat, pe de-o parte participînd la sărăcie, în măsura în care vrea să se sature, dar, pe de altă parte, nu este fără participare la îmbelșugare, în măsura în care caută lucrul de care duce lipsă. *Căci deloc fără participare la bine nu ar putea căuta vreodată binele!* Se spune că /Eros/ s-a născut din belșug și sărăcie, în măsura în care lipsa, năzuința și amintirea rațiunilor formatoare întîlnindu-se laolaltă în Suflet, au generat activitatea îndreptată spre bine, aceasta fiind iubirea.

Iar mama lui Eros este Sărăcia, fiindcă năzuința este întotdeauna a aceluia în nevoie. *Sărăcia este Materia*, fiindcă Materia e lipsită

²⁵ *Banchetul*, 203b

de tot în toate privințele²⁶, iar indeterminarea dorinței de bine – nu există nici formă, nici rațiune formatoare în cel care năzuiește la bine – îl face mai material pe cel care năzuiește, în măsura în care năzuiește. Dar forma care vine la el este singurul lucru stabil din el. Și năzuind el să primească drept Materie, pregătește receptaculul pentru /forma/ care îi sosește. Astfel Eros este ceva material și e un daimon născut din Suflet, în măsura în care este inferior în privința binelui, dar năzuiește la el.

²⁶ Se anticipează discuția despre Materie din tratatul următor.

CE SÎNT ȘI DE UNDE VIN RELELE?

51, I.8

Tema

Unul dintre cele mai interesante și mai controversate tratate metafizice ale lui Plotin. Acesta încearcă să explice un paradox: cum provine Răul absolut, identificat cu Materia, din Bine (Unul). De asemenea, el încearcă să arate că nu Sufletul este rău sau cauza răului – așa cum credeau gnosticii –, ci Materia, care „infectează” cumva Sufletul, ea fiind astfel principiul Răului.

Subiectul

Răul nu există în realitățile inteligibile, care există cu adevărat, ci aparține neființei. Nici corpul, nici Sufletul nu sînt primele rele, sau rele în sine. Primul Rău sau Răul în sine este Materia lucrurilor senzoriale. Sufletul devine rău, cînd pleacă din sine și privește spre Materie. Comentarea unui pasaj din dialogul *Theaitetos*. Există un contrariu al Ființei și Binelui, și acesta este Răul (Materia). Necesitatea Răului. Materia este rea pentru că este indigența absolută. Materia, deși creată de Suflet, creează prin prezența ei răul secund din Suflet – viciul. Răul este „izolat” și nu comunică nemijlocit cu Forma și Binele.

1. /Filozofii/ care cercetează de unde vin relele – fie că ele sosesc la /toate/ cele-ce-sînt /ceva/, fie că au de-a face cu un gen al celor-ce-sînt /ceva/ – ar începe cercetarea cum se cuvine dacă ar stabili mai întîi *ce sînt răul și natura răului*. Astfel s-ar putea ști și de unde a venit /răul/, și unde e situat, și cărui subiect îi revine drept proprietate, și, în general, ne-am putea pune de acord *dacă răul există printre cele-ce-sînt /ceva/*.¹

Dar e problematic prin care anume capacitate din noi am putea cunoaște natura răului, deoarece cunoașterea fiecărui lucru se face prin asemănare. Or, Intelectul și Sufletul fiind Forme, ele ar obține și cunoașterea Formelor și ar manifesta o năzuință spre Forme. Dar cum s-ar putea imagina răul ca o Formă ivită în absența oricărui bine?

Însă fiindcă știința contrariilor e una și aceeași² și fiindcă răul este contrariul binelui, știința binelui va fi și a răului. În acest caz, e necesar ca cei care urmează să cunoască relele să facă distincții legate de bine /mai întîi/, dacă cele mai bune le precedă pe cele mai rele și sînt Forme, în timp ce relele nu sînt /Forme/, ci mai degrabă sînt privațiune /de Formă/.

E de cercetat totuși și în *ce sens binele e contrariul răului*: dacă nu cumva binele /trebuie luat/ *ca început*, iar răul – *ca sfîrșit*, sau primul trebuie luat ca Formă, iar al doilea – ca privațiune. Dar despre acestea, vom vorbi mai tîrziu.

2. Acum trebuie spus care este natura Binelui, atîta cît e potrivit cu tratarea de față. Binele e acel lucru de care depind toate și „spre

¹ Vezi și LPP, „Plotin, paradoxul Răului și dualismul”.

² Aristotel, *Metafizica*, IV, 2, 1004a.

care năzuiesc toate cele-ce-sînt /ceva/³, avîndu-l pe El drept principiu și ducînd lipsa Lui. El însă e fără lipsă, suficient cu Sine, neavînd nevoie de nimic, măsura și limita tuturor, dînd de la Sine Intellect, Ființă, Suflet, viață și activitate legată de Intellect.

Pîna la El toate sînt frumoase. El însă e *peste-frumos și, mai presus de cele mai bune*, domnește în regatul inteligibil.

Intellectul acela nu se potrivește cu intelectul pe care cineva l-ar considera de rangul așa-numitelor intelecte de la noi, care se completează din premisele /raționamentelor/, care pot să înțeleagă spusele prin raționamente și care fac cercetarea consecinței, dat fiind că privesc realitatea în înlănțuirea consecințelor, de parcă mai înainte nu aveau /realitatea/, ci erau încă goale înainte de a cunoaște, cu toate că erau intelecte.

Acel Intellect nu este în acest fel, *ci el le posedă pe toate și este toate*; este laolaltă cu sine, fiind cu sine, și *le are pe toate, fără să le aibă*. Căci /inteligibilele/ nu sînt ceva, și el altceva; nici fiecare /inteligibil/ din sine nu e separat /de celelalte/. Fiecare /inteligibil/ este întregul și, în toate privințele, Totul. Însă inteligibilele nu se amestecă între ele, ci, totuși, sînt separate. Iar ceea ce participă /la inteligibil/ nu /o face/ simultan la toate /inteligibilele/, *ci participă la acela la care e în stare*. Și /Intellectul/ este prima activitate a Aceluia (a Binelui) și prima Ființă a Aceluia care rămîne în Sine. Într-adevăr, Intellectul e în activitate în jurul Aceluia, ca și cum trăiește în jurul Aceluia.

Iar Sufletul, dansînd din afară în jurul /Intellectului/, privind la el și, contemplînd interiorul lui, îl privește pe Zeu /pe Bine/ prin intermediul Intellectului.

Aceasta e „viața fără griji și fericită a zeilor”⁴; răul nu e nicăieri Acolo; or, *dacă în acest punct s-ar opri /existența/, nu ar exista nici un rău, ci ar exista bine prim, bine secund și bine terț*. „Toate se află în jurul „Regelui tuturor”, iar *El este cauză pentru toate cele frumoase și toate îi aparțin*. În al doilea rînd se află /binele/ la nivelul realităților de ordinul doi, în al treilea rînd se află binele la nivelul realităților de ordinul trei.”⁵

³ Aristotel, *Etica nicomahică*, A, 1094a.

⁴ Platon, *Phaidros*, 428a.

⁵ (Pseudo)-Platon, *Scrisoarea a II-a*, 312e, text important în interpretarea plotiniană a lui Platon, după cum s-a mai arătat.

3. Dacă acestea sînt cele-ce-sînt /ceva/ și Ceea ce e mai presus de cele-ce-sînt /ceva/, răul nu poate exista în cele-ce-sînt /ceva/, și nici în Ceea ce e mai presus de cele-ce-sînt /ceva/, căci acestea sînt bune. Rămîne deci, dacă există /răul/, ca el să existe în cele-ce-nu-sînt /ceva/, fiind precum o anume formă a ceea-ce-nu-e /ceva/, cît și /să existe/ la unul dintre lucrurile amestecate cu ceea-ce-nu-e /ceva/, sau care au în comun în orice fel ceea-ce-nu-e /ceva/. Dar „nu e /ceva/” nu se referă ceea-ce-nu-e deloc, ci numai la *altceva decît ceea-ce-este* /ceva/ <ἕτερον μόνον τοῦ ὄντος>: nu în sensul de „nefiind” luat ca mișcare sau ca stare care determină pe ceea-ce-este /ceva/⁶, ci în sensul de *imagine* a ceea-ce-este /ceva/, sau încă și în mai mult „nefiind /ceva/”.⁷

Or acesta este întreg domeniul senzorial cu toate proprietățile legate de senzorial, sau *ceva ulterior acestora*, luat drept contextualizare a acestora, sau ca un principiu al acestora, sau ca un anume /element/ dintre cele care dau conținutul a ceea ce e astfel /senzorial/. Iar conceptul pe care și l-ar forma cineva despre acest /principiu/ este ca *lipsa de măsură* în raport cu măsura, ca *nelimitatul* în raport cu limita, *neforma* în raport formativitatea, *veșnica lipsă* în raport cu autosuficiența, *veșnicul indeterminat*, în *nici un chip* în *repaos*, *total afectat*, *nesătul*, *sărăcia absolută*.⁸ Iar aceste proprietăți nu-i revin contextual, ci ele îi sînt *ca un fel de Ființă* a sa. Și orice parte a sa ai vedea, îl vezi pe el însuși /care e/ toate aceste /proprietăți/. Cît despre celelalte lucruri, cîte ar participa la el și s-ar asemana cu el, ele devin rele, dar nu sînt esențialmente <ὄπερ> rele.

Cărei *ipostaze* îi sînt prezente aceste proprietăți, care nu sînt diferite de ea, ci sînt chiar ea? Într-adevăr, dacă unui alt lucru îi revine răul, trebuie ca el însuși să fie *ceva* anterior /proprietății/, chiar dacă nu e o Ființă. Așa cum există Binele în sine, dar și bine care revine ca proprietate, *la fel există și Răul în sine, cît și /răul/ care, potrivit cu acesta, revine ca proprietate altui lucru.*

⁶ Referire la *Sofistul*, 258d. Plotin pare să extindă ideea răului ca contradictoriu la Bine asupra Materiei.

⁷ Plotin distinge, așadar: neființa absolută, neființa care este „altceva decît ființa”, neființa-imagine – corpurile, neființa cvasitotală – Materia.

⁸ Vezi tratatul anterior, 50, III.5.

Dar ce este lipsa de măsură, /s-ar putea întreba cineva/, dacă ea nu se află în cel lipsit de măsură? [Și ce e măsura fără să fie în cel posesor de măsură?]⁹

Or, așa cum există măsură fără să fie în cel cu măsură, la fel există și lipsă de măsură care nu se află în cel fără măsură. Căci dacă /lipsa de măsură/ se află în altceva, /ea se află/ fie în cel lipsit de măsură, și atunci acesta nu are nevoie de lipsa de măsură, fiind el însuși lipsit de măsură; fie /ea se află/ în cel măsurat: dar nu e posibil ca cel măsurat să aibă lipsa de măsură față de care e măsurat.

În consecință, afirmăm că există *ceva* nelimitat în sine, de asemenea *Neformă* în sine și toate cele de mai sus, care caracterizează natura Răului; și, dacă există ceva asemănător posterior lui, fie are /Răul/ amestecat, fie, privind către el, este în acest fel sau face ceva de acest fel. /Vorbim despre Materie/, substrat al figurilor, formelor, configurațiilor, măsurilor, limitelor, *împodobită cu o podoabă străină*, care nu are de la sine nimic bine, imagine fantomatică în raport cu cele-ce-sînt /ceva/, deci o *Ființă a Răului*, dacă poate exista o *Ființă a Răului* <κακοῦ οὐσίας>; *pe aceasta raționamentul o descoperă ca fiind Răul prim și Răul în sine*.

4. Natura corpurilor, în măsura în care participă la Materie, nu poate fi primul rău. Căci ea are o formă neadevărată, este lipsită de viață; corpurile se nimicesc reciproc; mișcarea lor de translație e fără ordine, ele sînt piedică Sufletului pentru activitatea sa, fug de Ființă, mereu în curgere: sînt un al doilea rău.

Sufletul în sine însă nu e rău și nu orice Suflet e rău. Dar care Suflet e rău? După cum spune /Platon/: „au ținut în sclavie /partea/ Sufletului căreia prin fire îi revine răul”¹⁰, astfel încît aspectul irațional al Sufletului să primească răul – lipsa de măsură, excesul și defectul. De aici provin ticăloșia, lașitatea și restul de vicii ale Sufletului, afectele involuntare care produc opinii false și determină /Sufletul/ să considere drept rele și bune lucrurile de care el se ferește și, /respectiv/, pe care le urmărește.

Dar ce anume a produs viciul acesta și în ce mod îl vei readuce la principiul și la cauza lui?

⁹ Armstrong, (I, p. 285) consideră pasajul o glosă interpolată.

¹⁰ Platon, *Phaidros*, 256b.

Mai întâi /trebuie spus/ că Sufletul de acest fel nu se află în afara Materiei, nici nu e în sine. El e unit cu lipsa de măsură și nu are parte de forma care orînduiește și aduce la măsură. Căci el e amestecat cu trupul care posedă Materie.

Apoi, dacă partea sa rațională ar fi vătămată, vederea sa e împiedicată de pasiuni, și de întunecarea produsă de Materie; /Sufletul/ e înclinat spre Materie și în general nu privește spre Ființă, ci spre devenire, al cărei principiu e natura Materiei. /Sufletul/ deci e rău, în sensul că /răul, Materia/ *deși încă nu e în el, totuși, numai privind la Suflet, ea îl infectează* <ἀναμιμλάναι> *de Răul său*. Căci /Materia/, fiind complet nepărtașă la Bine, fiind privațiune de Acesta și lipsă totală, ar face să semene cu sine orice s-ar atinge de ea în vreun fel sau în altul.

Prin urmare, Sufletul desăvîrșit și care înclină spre Intellect e veșnic pur și e întors cu spatele la Materie, și nici indeterminarea, nici lipsa de măsură, nici răul nu le privește și nu vine în apropierea lor. Într-adevăr, el rămîne pur, definit în totalitate de Intellect. Dar Sufletul care nu a rămas astfel, ci, *plecînd din sine*, deoarece nu e nici desăvîrșit, nici prim (precum o imagine a primului Suflet), din cauza lipsei, în măsura în care e în lipsă, s-a umplut cu indeterminare. El privește întunericul și are deja Materie; *privește spre cel pe care nu-l privește*, în sensul în care se spune că noi „vedem” și întunericul.

5. Dar, dacă lipsa Binelui e cauza vederii întunericului și a unirii cu el, Răul, și cel primar, ar consta pentru Suflet în lipsă [sau în întuneric] – dar să acceptăm că întunericul este /răul/ secundar – natura răului nu ar mai fi în Materie, ci ar fi anterioară Materiei.

Răspund că Răul nu se află în orice deficiență, *ci în cea totală*. Prin urmare, ceea ce are o mică deficiență față de Bine nu e rău, căci poate fi desăvîrșit, *dacă îl raportăm la natura sa*. Dar cînd deficiența ar fi totală – e cazul Materiei – aceasta e *Răul esențial* <τὸ ὄντως κακόν> care nu are nici o parte de Bine. Într-adevăr, Materia nu posedă nici măcar ființarea, pentru ca să participe în acest mod la Bine, ci „ființarea” e la ea un omonim, deoarece adevărul despre ea e să spunem că „nu este”.

Așadar, deficiența posedă proprietatea de a nu fi bun, în vreme ce deficiența totală posedă Răul. Iar deficiența mai mare /posedă/

capacitatea de a cădea spre Rău și e deja un rău. Însă nu trebuie să credem că acest rău, precum nedreptatea sau alt viciu, este Răul, ci /trebuie să credem că Răul/ e acela care încă nu e nici unul dintre aceste vicii, în vreme ce acestea sînt ca un fel de forme ale lui, ce sînt formate prin adaosuri. De exemplu, răutatea din Suflet și de asemenea speciile acesteia există fie din cauza Materiei asociate Sufletului, fie din cauza părților Sufletului, fie deoarece o parte /a Sufletului/ e ca ceva care vede, iar alta ca ceva care are un avînt sau o suferință.

Iar dacă cineva ar susține că și cele exterioare Sufletului sînt rele – de pildă, boala, sărăcia –, în ce fel le-ar readuce la acea natură (Răul)?

Răspund că boala e o deficiență și un exces al corpurilor materiale care nu suportă ordinea și măsura; că urîtenia este Materie nesupusă formei, că sărăcia e lipsă și privațiune de lucrurile de care avem nevoie din pricina Materiei de care sîntem înălțuiți, ce posedă o natură care este totuna cu nevoia.

Or, dacă acestea sînt corect stabilite, nu trebuie susținut că noi sîntem principiul relelor, ca fiind răi de la noi înșine, ci că relele sînt anterioare nouă. Cele care îi stăpînesc pe oameni, îi stăpînesc fără voia lor. Or, la cei capabili există scăparea de relele din Suflet, dar nu toți /oamenii/ pot /face aceasta/. Chiar dacă zeii vizibili¹¹ au Materie, /susținem că/ ei nu posedă răul – viciul, pe care îl posedă oamenii, deoarece nici măcar toți oamenii /nu-l posedă/. Căci acei zei o stăpînesc – deși sînt mai buni /zeii/ la care nu există /Materie/ – și o stăpînesc prin ceea ce nu e material <ἐνύλῳ> în ei.¹²

6. Trebuie cercetat și în ce sens spune /Platon/ că „relele nu pot să piară, ci există în mod necesar”. Ele „nu-și au locul la zei, ci ele cu necesitate cutreieră veșnic firea muritoare și tărîmul de Aici”.¹³

Astfel deci s-a spus: deoarece cerul este pur de rele, mișcîndu-se cu rînduială și condus de ordine, deoarece nu există acolo nedreptate, nici alt viciu, nici părțile sale nu se nedreptățesc reciproc, fiind conduse de ordine, oare pe pămînt /sînt relele/, existînd aici

¹¹ Astrele.

¹² Adopt aici o lecțiune diferită de Armstrong care are: ἐν ὕλῃ „în materie”.

¹³ Platon, *Theaitetos*, 176a.

nedreptate și dezordine? Aceasta e „natura muritoare” și acesta de Aici e locul.

Dar expresia „trebuie să fugim de Aici”¹⁴ nu se referă la locurile de pe pământ. Căci *fuga* – spune Platon – nu înseamnă a pleca de pe pământ, ci înseamnă, chiar trăind pe pământ, să fii „drept și pios, cât și să ai înțelepciune”, astfel că spusa afirmă că trebuie fugit de viciu; în consecință, viciul și toate câte provin din el constituie relele pentru el (Socrate). Iar când interlocutorul /Theodoros/ afirmă că va exista suprimare a relelor, dacă i-ar convinge pe oameni să facă ceea ce el spune, /Socrate/ declară că așa ceva nu e posibil să se întâmple. Căci e necesar să existe relele, dacă „ceva trebuie să fie contrariul Binelui”.¹⁵

Dar cum e cu putință ca viciul omenesc să fie contrariu celui Bine? Într-adevăr, viciul e contrariul virtuții, dar ea nu e Binele, ci e *un bine*, care face ca omul să țină Materia în stăpânire.

Dar cum ar putea exista un contrariu pentru acel Bine? Căci El nu este o calitate.

Apoi de ce există pretutindeni această necesitate, ca, dacă există unul dintre contrarii, să existe și celălalt? Să acceptăm ca posibilă existența contrariului atunci când există un contrariu al său – de exemplu, existînd sănătatea, e posibil să existe și boala – totuși nu e necesar. Afirm că nu e necesar ca Platon să fi spus că în cazul *oricărui* contrariu acest lucru e adevărat, ci el s-a referit numai la cazul Binelui.

Însă, dacă Binele e Ființă, în ce fel există pentru el un contrariu? Sau /în ce fel există un contrariu/ pentru Cel ce e mai presus de Ființă? Inexistența unui contrariu pentru Ființă e plauzibilă pentru Ființele individuale, fiind demonstrată prin inducție.¹⁶ Or, pentru Ființă în general nu s-a făcut demonstrația. Atunci ce contrariu va exista pentru Ființa universală și în general pentru primele principii?

Răspund că *non-Ființa /este contrariul/ Ființei*, iar naturii Binelui îi e contrariu ceea ce e natura și principiul Răului. Căci principii sînt ambele: o natură a celor rele, o alta a celor bune; și toate lucrurile

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Citatul din Platon (*Theaitetos*, 176a) ușor modificat de Plotin. Prin această referire, Plotin deduce că există nu numai un contradictoriu la ceea-ce-este /ceva/, precum se afirmase în *Sofistul*, dar și un contrariu al Ființei și al Binelui.

¹⁶ Aristotel, *Categorii*, 11, 13b și 5, 3b.

cuprinse în fiecare dintre cele două naturi sînt contrare /unele altora/.¹⁷ Astfel încît toate, luate în întregul lor, sînt contrare și chiar mai mult contrare decît sînt restul. *Celelalte contrarii se află fie în aceeași specie, fie în același gen și ele participă la /un substrat/ comun în care se află.* Dar cele care sînt *separate*, unde *contrariile* atributelor existente la unul, pentru completarea ființării lui, se regăsesc la celălalt, cum de n-ar fi în cea mai mare măsură contrare? Mai ales că sînt contrarii cele care sînt cel mai îndepărtate unele de altele.¹⁸ Limitei, deci, măsurii și restului care se află în natura divină le sînt contrarii nelimitatul, lipsa de măsură și restul, cîte sînt în posesia naturii rele, astfel încît întregul /naturii bune/ este contrariu întregului /naturii rele/.

Și /natura rea/ are o ființare mincinoasă – *falsul prim și esențial*. Dar cealaltă natură are ființarea adevărată. Astfel încît potrivit cu aceasta, falsul este contrariul adevărului, iar ceea ce [nu] se conformează Ființei /sale/ este contrariul celui care se conformează Ființei /celuilalt/.¹⁹

Astfel ne-a apărut evident faptul că *nu pretutindeni* Ființa este fără contrariu. Am fi acceptat chiar și la foc și la apă că acestea sînt contrarii, dacă nu ar exista o materie comună a lor pe care apar, ca proprietăți, caldul și uscatul, respectiv umedul și recele. Dar dacă ar exista numai /proprietățile/ în sine care completează Ființa *fără substratul comun*, ele ar fi chiar și așa contrare – o Ființă contrarie altei Ființe!

Prin urmare, cele care sînt *întru totul separate*, care *nu au nimic în comun*, care posedă cea mai mare distanță în natura lor sînt contrarii.²⁰ De aceea contrarietatea nu e luată în sensul de calitate, nici în general ca un gen al realităților, ci în sensul că /respectivele contrarii/ sînt *la maximum separate între ele*, că sînt constituite din proprietăți opuse și produc efecte contrarii.

7. Dar, dacă există Binele, în ce fel există „prin necesitate” și Răul? Oare nu e astfel fiindcă trebuie ca în Univers să existe Materia? Căci

¹⁷ Arătînd mai tîrziu că Răul este cauzat de Bine, Plotin va respinge implicația dualistă a acestei afirmații.

¹⁸ *Ibidem*, 6, 6a și *Metafizica*, V.

¹⁹ Lecțiune disputată.

²⁰ V. și LPP.

acest Univers vizibil e făcut din contrarii și nu ar putea exista fără existența Materiei. Or, „natura acestui Univers e amestecată din Intellect și necesitate”²¹; iar cele sosite de la Zeu care se duc în Univers sînt bune, în vreme ce relele provin din „vechea natură” – /Platon/ se referă la Materia-substrat, încă neorînduită.²²

Dar în ce sens /vorbește/ despre „natura muritoare”? Expresia „acest loc” acceptăm că indică Universul. Expresia „deoarece v-ați născut, nu sînteți nemuritori, dar nici nu veți fi nimiciți din cauza mea” /arată felul naturii muritoare/.²³ Iar dacă lucrurile stau astfel, e justificată afirmația că „relele nu ar putea pieri”. În ce fel vor fugi ele? Nu spațial, ci /ele fug/, dacă omul dobîndește virtutea „separîndu-se pe sine de corp”²⁴. Asta înseamnă și /separarea/ de Materie, dat fiind că cel care conviețuiește cu corpul, conviețuiește și cu Materia. /Platon/ clarifică undeva expresia „a se separa” și „a nu /se separa/”: primul caz se regăsește la zei, în inteligibil, căci ei sînt nemuritori.²⁵

Este însă posibil a înțelege și în acest fel necesitatea Răului: de vreme ce nu există numai Binele, este necesar ca, *prin derivare* <τῇ ἐκβάσει> de la El, sau dacă se vrea, *prin continua coborîre* (diminuaire) <τῇ ἀεὶ ὑποβάσει> și îndepărtare /de El/, să existe termenul ultim <τὸ ἔσχατον>, după care nu mai poate apărea nimic; *acesta este Răul*. Prin necesitate însă există termenul posterior Bine-lui; în consecință există și ultimul termen /al seriei/. *Acesta e Materia care nu mai posedă nimic din /Bine/*. Iată necesitatea Răului.

8. Dar cineva ar putea susține că noi nu sîntem răi din pricina Materiei; într-adevăr, nici ignoranța nu se explică prin Materie, nici dorințele rele. Căci dacă, din cauza viciului corpului s-ar constitui /răul/, se poate spune că nu Materia, ci forma l-a produs, de pildă căldura, răceala, amarul, săratul și toate speciile /formele/ de umori, în plus umplerile, golirile, și umplerile nu pur și simplu, ci umplerile de anumite umori, și în general o calitate de acest fel face diferența între dorințe și, dacă vreți, a opiniilor eronate, încît

²¹ Platon, *Timaios*, 47e.

²² În manuscrise apare inserția unei glose.

²³ Platon, *Timaios*, 41b.

²⁴ Platon, *Theaitetos*, 176a.

²⁵ *Ibidem*.

forma mai curînd decît Materia e răul; ei bine, chiar acest filozof va fi silit /totuși/ să admită deloc mai puțin că Materia e Răul.

Într-adevăr, ceea ce calitatea din Materie produce nu produce fiind separată, după cum nici forma toporului nu produce /un topor/ fără fier.²⁶ Apoi formele din Materie nu sînt identice cu cele care erau cînd sînt în sine, ci, fiind rațiuni formatoare în Materie, *sînt corupte în Materie și sînt infectate de natura acesteia*. Căci nici Focul în sine nu arde, nici o alta dintre Formele în sine nu produce efectele despre care, ajungînd /ea/ în Materie, se spune că le produce. Într-adevăr, ajungînd Materia stăpîină peste ceea ce se manifestă în ea, corupe și nimicește această /formă immanentă/, opunîndu-și natura proprie ce-i contrarie. Ea nu adaugă la cald recele, ci Formei îi aduce propria sa Neformă, aduce configurației informul, iar excesul și lipsa /le aduce/ măsuratului, pînă ce l-ar face pe acesta al său și să nu-și mai aparțină, precum în hrana animalelor ceea ce e asimilat nu mai e deloc ceea ce a sosit, ci e sînge de cîine și totul e cîine, iar toate umorile sînt cele care aparțin organismului primitor.

Iar dacă trupul este cauza relelor, Materia ar fi și în acest fel cauza relelor.

Dar un altul ar spune: trebuia ca /forma/ să domine relele! Or, ceea ce putea să domine nu e pur, în cazul cînd nu ar fugi /de Aici/. Dorințele sînt mai puternice printr-un astfel de amestec de corpuri – unele /mai puternice/ decît altele – încît nu poate domina ceea ce e în fiecare. Unii oamenii sînt mai înceți să judece, deoarece sînt răciți și împiedicați de viciul corpurilor, în vreme ce proprietățile contrare îi fac inconstanți. O dovedesc și condițiile ocazionale: căci cei sătui sînt diferiți și în dorințe, și în gînduri de cei flămînzii și sînt diferiți cei care se satură într-un fel de cei care se satură într-alt fel.

Fie deci în primul rînd Nemăsura un rău, în vreme ce acela care ajunge la lipsa de măsură sau prin asemănare, sau prin participare, prin faptul că ea îi revine contextual, va fi rău în al doilea rînd. În primul rînd vine întunericul, dar ceea ce e întunecat vine, de asemenea, în al doilea rînd. Viciul, fiind ignoranță și lipsă de măsură privitoare la Suflet, e rău în al doilea rînd și nu e Răul în sine. Căci nici virtutea nu e primul Bine, ci ea e ceea ce se aseamănă cu El sau participă la El.

²⁶ Aristotel, *Despre suflet*, B, 1, 412b.

9. Prin ce facultate însă am cunoscut acestea? Și mai întâi, prin ce facultate am cunoscut viciul? Căci virtutea o cunoaștem prin Intelectul însuși și gândire, dat fiind că aceasta se gîndește pe sine. Dar în ce fel cunoaștem viciul?

Răspund că, așa precum cu o riglă cunoaștem ce e și ce nu e rectiliniu, tot așa /cunoaștem/ viciul ca nepotrivindu-se cu virtutea. Dar oare /îl cunoaștem/ privind sau neprivind la acesta – mă refer la viciu?

Răspund că viciul desăvîrșit /îl cunoaștem/ fără să-l privim, fiindcă e nelimitat. Prin excludere, așadar, /cunoaștem/ *ceea ce nu e deloc asta /ceea ce cunoaștem/*. Dar viciul incomplet /îl cunoaștem/ prin deficiența față de /bine/. Văzînd o parte, înțelegem cu partea prezentă partea absentă care, desigur, există în cuprinsul formei generale, dar absentează de acolo /unde privim/. Astfel vorbim despre viciu, lăsînd în indeterminare ceea ce a fost scos /din forma generală/.

Astfel în cazul Materiei, de exemplu cînd vedem un chip urît, deoarece rațiunea formatoare nu a învins, încît să ascundă urîtenia Materiei, ni-l reprezentăm urît din cauza deficienței formei.

Dar în ce fel este ceea ce nu a întîlnit niciodată forma? Răspund că, excluzînd /cu mintea/ forma, afirmăm că lucrul la care formele nu sînt prezente e Materia; noi înșine înțelegem lipsa de configurație din noi în faptul de a exclude orice formă, dacă urmează să privim Materia. De aceea și intelectul acesta care îndrăznește să vadă ceea ce nu-i aparține este altul, nu-i Intelectul. După cum ochiul s-a separat pe sine de lumină, pentru ca să vadă întunericul și să nu-l vadă – adică abandonează lumina, pentru ca să vadă întunericul, căci împreună cu /lumina/ nu e posibil să-l vadă; dar nici fără ceva /lumina/ nu e posibil să-l vadă, ci /e posibil/ să nu vadă – pentru ca să fie în situația să-l poată vedea, tot la fel și Intelectul, abandonînd lumina proprie în interiorul său și, ca să spunem așa, ieșind în afara sa, se duce spre ceea ce nu-i aparține. Neaducîndu-și lumina sa, el îndură contrariul a ceea ce este, pentru ca să vadă ceea ce-i e contrariu.

10. Acestea stau deci astfel. Dar, dacă Materia e *fără calități*, cum de e ea rea?

Răspund că ea e numită „fără calități”, deoarece ea nu are la sine nimic din aceste calități pe care le primește și care vor exista

în ea ca într-un substrat, și nu /e „fără calități”/ în sensul că ea nu are nici o natură. Dacă deci are o anume natură, ce oprește ca această natură să fie rea, dar nu în sens calitativ? Căci și *calitativul* este ceva potrivit cu care *altceva* /decît el/ este declarat a fi „de o anume calitate”. Calitativul sosește drept contextualizare și într-un substrat. Materia însă nu se află într-un substrat, *ci e substrat*, iar contextualizarea îi revine. Așadar, de vreme ce Materia nu întâlnește calitativul, care are natură de contextual, ea e numită „fără calități”.

Dacă chiar și calitatea însăși e fără calități, cum ar putea fi considerată drept „calificată” Materia care nu primește calitatea? Cu dreptate e deci considerată „fără calități” și rea. Căci nu e numită „rea”, deoarece are o calitate, ci mai curînd deoarece nu are nici o calitate, *pentru ca să nu fie, pesemne, rea fiind formă*, ci nu /astfel/: ea să fie o natură contrară formei.²⁷

11. Or, *natura contrară oricărei forme este privațiunea*. Dar privațiunea se află întotdeauna în altceva și nu e în sine o ipostază.²⁸ Astfel încît dacă Răul se află în privațiune, Răul va fi în lucrul privat de formă și în consecință *nu va exista în sine*. Dacă, așadar, va exista rău în Suflet, privațiunea din el vor fi răul și viciul și nici /un rău/ nu va mai exista în afara /Sufletului/.

Pe de altă parte, unele argumente cred că trebuie să suprima cu totul Materia, în vreme ce altele cred că, deoarece există, *ea nu e rea*.²⁹ Prin urmare, nu trebuie căutat Răul nicăieri într-altă parte, ci trebuie stabilit astfel că el, fiind situat în Suflet, e absența Binelui.

Dar dacă privațiunea e /privațiune/ de o formă care se avîntă să fie prezentă, dacă privațiunea de Bine se află în Suflet și dacă ea produce viciul în Suflet din cauza rațiunii proprii /Sufletului/, Sufletul nu posedă nici un bine. Atunci, nu posedă nici viață, deși

²⁷ Urmez conjectura lui D. O'Meara în *Plotin – Traité 51*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1999, p. 53.

²⁸ Aceasta nu este doctrina lui Plotin, ci aceea a lui Aristotel. V. *Fizica*, A, 5-8. Plotin, dimpotrivă, consideră în 12, II.4, 14, că Materia și privațiunea se confundă fizic, dacă nu și conceptual.

²⁹ Este vorba, probabil, nu atît despre negarea materiei ca atare, ci despre negarea Materiei absolute sau ultime. Probabil că Aristotel însuși tindea către această posibilitate. Chestiune disputată în prezent. Pentru peripateticieni, în orice caz, materia e neutră: nici bună, nici rea.

e Suflet. În consecință, Sufletul va fi neînsuflețit, dacă nu posedă nici viață. În consecință, deși e Suflet, /Sufletul/ nu va fi Suflet. Dar el are viață în temeiul propriei rațiuni, *astfel încât el nu are privațiunea Binelui de la sine*. Avînd deci un bine, e o urmă a Intelectului de „forma Binelui”, și nu e rău de la sine. Prin urmare, Sufletul nu este nici Răul de prim ordin, nici nu îi revine accidental Răul de prim ordin, fiindcă întregul Bine nu e îndepărtat de el.

12. Dar dacă s-ar susține că viciul și răul din Suflet nu sînt privațiune totală, ci o anume privațiune de Bine? Însă dacă e așa, Sufletul avînd parțial un /bine/, parțial fiind lipsit de /bine/, va avea o condiție amestecată și nu va avea Răul pur; astfel nu s-a găsit încă Răul prim și pur. Iar Binele va exista în Suflet, în Ființa /acesteia/, în timp ce Răul va fi ceva accidental.

13. Afară doar dacă răul nu va fi aici o piedică³⁰, precum e pentru ochi /o piedică/ ca să vadă. În acest sens însă Răul va fi făcător de rău pentru /oameni/ și anume făcător în sensul că Răul însuși e diferit /de acest rău sufletesc/. Dacă deci viciul e o piedică pentru Suflet, viciul va fi un producător al răului, dar nu va fi Răul. Nici virtutea nu e Binele, ci doar dacă e luată în sensul de auxiliar /al acestuia/. Astfel, dacă virtutea nu e Binele, nici viciul nu e Răul.

Apoi virtutea nu este Frumosul însuși, nici Binele însuși. În consecință, nici viciul nu este Urîtul însuși și Răul însuși. Am afirmat că virtutea nu e nici Frumosul însuși, nici Binele însuși, fiindcă înainte de ea și mai presus de ea se află Frumosul însuși și Binele însuși. Și ea e cumva prin participare bună și frumoasă. Așa precum cel ce suie pornind de la virtute întâlnește Frumosul și Binele, tot așa cel care coboară de la viciu întâlnește Răul însuși, după ce a pornit de la viciu. Pentru cel care privește există privirea, care este a Răului însuși, iar pentru cel care ajunge /acolo/ există participarea. Căci el ajunge cu totul în „locul neasemănării”³¹, unde, cufundîndu-se în /viciu?/, căzînd „în mîzgă”³², va deveni întunecat. Însă dacă Sufletul ar ajunge cu totul în viciul total, el

³⁰ Urmez conjectura lui D. O'Meara.

³¹ Platon, *Politicul*, 273d.

³² Platon, *Phaidon*, 69c.

nu mai are viciu, ci și-ar schimba /natura/ pe o alta mai rea. Căci viciul este încă omenesc, atunci cînd e amestecat cu un contrariu. Așadar, Sufletul moare, așa cum ar putea „muri” Sufletul; și pentru el, încă cufundat în corp, moartea înseamnă a intra în Materie, a se umple de ea; înseamnă ca Sufletul, care iese /din corp/, să zacă acolo, pînă ce ar fugi în sus și și-ar scoate privirea din mîzgă. Aceasta înseamnă expresia „mersul la Hades pentru a ațipi”³³.

14. Dacă cineva ar susține că viciul constă dintr-o slăbiciune a Sufletului, că Sufletul rău e deci ușor afectabil și ușor de deplasat, fiind transportat din Întreg înspre întregul rău, că e ușor de deplasat spre dorințe, că e lesne excitabil la mînie, lesne înclinat să-și dea asentimentul, cedînd ușor reprezentărilor întunecate, în ce fel sînt cele mai slabe dintre cele produse de artă sau de natură, care cunosc o rapidă nimicire de la vînturi și arșiță – ei bine, ar fi vrednic de cercetat *ce este slăbiciunea Sufletului* și de unde vine ea.

Căci slăbiciunea în cazul Sufletului nu e la fel ca în cazul corpurilor: ci, după cum acolo – la corpuri – neputința de acțiune și ușoara afectabilitate, la fel și aici, prin analogie, /aceleași caracteristici/ au drept denumire cuvîntul „slăbiciune”; dacă nu cumva slăbiciunea ar avea pentru Suflet aceeași cauză, Materia.

Dar trebuie să urmărim îndeaproape argumentul: care este cauza pomenitei slăbiciuni a Sufletului? Căci nu densitatea sau rarefierea, nici subtilitatea sau greutatea, sau boala, precum o febră, determină slăbiciunea Sufletului.

E însă necesar ca o astfel de slăbiciune a Sufletului să existe sau la Sufletele complet separate /de corp/, sau la cele din Materie, sau la ambele tipuri. Iar dacă ea nu se află la cele separate de Materie, căci toate acestea sînt pure și, cum spune /Platon/ „înaripate și desăvîrșite”³⁴, iar activitatea lor nu cunoaște piedică, rămîne ca slăbiciunea să existe la cele căzute – impure și nepurificate. Iar slăbiciunea ar fi nu o înlăturare a ceva, *ci o prezență străină*, precum cea a flegmei sau a fierii la trup.

Or, pentru cei care înțeleg mai clar cauza căderii Sufletului în felul în care se cuvine a înțelege-o, va fi vădit ceea ce căutăm,

³³ Platon, *Republica*, 534c-d.

³⁴ Platon, *Phaidros*, 246b-c.

anume slăbiciunea Sufletului: *Materia are existență și Sufletul are existență; și există un singur loc, ca să spunem așa*. Căci Materia nu are un loc separat, și de asemenea nu există un loc separat al Sufletului, precum, pentru Materie, în pământ, iar pentru Suflet în aer, ci pentru Suflet *locul separat* înseamnă faptul ca /Sufletul/ să nu fie în Materie. Aceasta înseamnă să nu fie unit cu Materia, înseamnă ca ceva unitar să nu se nască din Suflet și Materie, să nu ajungă în Materie ca substrat. Asta înseamnă *faptul de a fi separat*.

Iar puterile Sufletului sînt numeroase și Sufletul are început, /aspecte/ intermediare și inferioare. Dar Materia, fiind prezentă, roagă și, ca să spunem așa, perturbă și vrea să ajungă în interior. Dar „tot locul e sfînt”³⁵ și nu există nimic care să nu aibă parte de Suflet. /Materia/ e iluminată deci, cînd se avîntă de dedesubt și ea nu-l poate prinde pe cel de care e iluminată. Căci acela nu o suportă, chiar dacă ea (Materia) e de față, fiindcă el nu o vede din pricina răutății /ei/. Dar ea /Materia/ întunecă acea iluminare și lumina venită de Acolo prin amestec, face ca generarea /ei/ să fie slabă, oferind și pricina pentru ca /Sufletul/ să vină spre ea: căci el nu ar putea veni la ceva care nu-i prezent!³⁶

Aceasta este căderea Sufletului: anume să vină în acest fel către Materie și să fie slăbit, fiindcă puterile sale nu sînt toate prezente în actualizare. Aceasta, pentru că Materia le oprește să fie prezente, deoarece se înstăpînește pe locul pe care /Sufletul/ îl deține; și, pentru a spune astfel, face ca /Sufletul/ „să se strîngă”³⁷, iar ceea ce a prins, *de parcă ar fi furat*, ea îl face rău, pînă cînd /Sufletul/ ar reuși să scape.

Așadar, Materia e pentru Suflet și cauza slăbiciunii, și cauza viciului. Ea e deci rea înaintea /Sufletului/ și e *primul rău*. Și chiar dacă Sufletul însuși a generat Materia *fiind afectat*, și a fost în comuniune cu ea și a devenit rău, Materia e *cauza* /răului/, deoarece este /prezentă/. Căci /Sufletul/ nu ar fi ajuns în Materie, dacă, din cauza prezenței Materiei, n-ar fi căpătat devenirea /înspre rău/.³⁸

³⁵ Sofocle, *Oedip la Colonnos*, 54.

³⁶ Text dificil din cauza scurtimei sale – tradus în moduri diferite de interpreți.

³⁷ Platon, *Banchetul*, 206c.

³⁸ Cred că Plotin spune următoarele: Sufletul a creat Materia. Totuși, Materia este cauza răului ulterior din Suflet, și anume, prin simpla ei prezență. Într-adevăr, Materia nu poate „intra” în Suflet, dar ea exercită o acțiune asupra acestuia

15. Iar dacă cineva susține că Materia nu există, trebuie să i se arate, din *tratatele despre Materie*, necesitatea ipostazei ei, tratată acolo prin mai multe argumente. Iar cineva dacă ar afirma că Răul nu există *deloc printre cele-ce-sînt*, e necesar ca respectivul să suprimе și Binele și să nu mai existe nici un obiect al năzuinței: deci nici năzuință, nici ferire, nici gîndire. Căci năzuința e a Binelui, ferirea e de Rău, iar gîndirea și chibzuința sînt despre Bine și Rău; gîndirea în sine este unul dintre lucrurile bune.

Trebuie așadar să existe și bine și bine neamestectat, dar amestecul e deja din rău și bine; dacă participă la mai mult rău, se asociază el însuși la acel Rău din Întreg, iar dacă participă la mai puțin /rău, se asociază/ la Bine, în măsura în care e mai puțin /rău/. Căci ce fel de rău ar putea exista pentru Suflet? Sau cărui /Suflet/ care nu intră în contact cu natura Răului /i-ar putea veni răul/?

Într-adevăr, nici dorințele, nici suferințele, nici mîniile, nici temerile /nu-i pot fi proprii Sufletului separat/: căci temerile sînt ale compusului care se teme să nu fie nimicit, iar suferințele sînt /ale compusului/ care e nimicit. Dorințele sînt la un compus, cînd ceva deranjează, sau la un /compus/ care caută dinainte remediul pentru ca să nu fie deranjat. Imaginația e o lovitură din afară a ceva irațional. Căci Sufletul primește lovitura prin lipsa sa de indivizibilitate. El ajunge în afară, deoarece nu e pur.

Dar năzuința spre Intellect e altceva. Ea trebuie numai să se însoțească cu el și să se așeze în el, fără să se încline spre rău. Iar Răul, datorită puterii și naturii Binelui, nu e numai rău: deoarece Răul e o prezență necesară, *el este legat de jur împrejur cu lanțuri frumoase, precum unii prizonieri sînt /legați cu lanțuri/ de aur*. Astfel e ascuns sub ele, pentru ca zeii să nu vadă ce-i dizgrațios <ἄμυστος>³⁹, iar oamenii să nu fie nevoiți să vadă Răul mereu, ci, chiar atunci cînd îl văd, să trăiască laolaltă cu imagini ale frumosului, /date lor/ în spre reamintirea /Frumosului/.

prin prezență. Pentru o interpretare complet diferită, Jean-Marc Narbonne, „Plotinus and the Gnostics on the Generation of Matter”, în *Dionysius*, vol. XXVI, dec. 2006, 45-64.

³⁹ Adopt lecțiunea HS2 și Armstrong.

DESPRE INFLUENȚA ASTRELOR

52, II.3

Tema

Plotin reia chestiunea influenței astrelor. Opinia sa este că astrele nu au o voință proprie și mai ales o voință malefică, așa cum credea astrologia populară. Totuși, în virtutea principiului analogiei universale și ca părți ale Viețuitorului cosmic, ele pot indica viitorul.

Subiectul

Teorii privitoare la influența astrelor. Astrele sînt însuflețite. Critica antropomorfizării acțiunii astrelor. A arăta care astre sînt benefice și care sînt malefice este o imposibilitate și conduce la consecințe absurde. Mai multe exemple prin care sînt respinse teze ale astrologiei populare. Astrele sînt părți ale unui Univers viu și ele semnifică precum niște litere. Problema destinului explicată prin interpretarea unor pasaje platoniciene – *Republica*, *Timaios*, *Theaitetos*. Sufletul inferior care creează Natura.

1. Mișcarea de revoluție a astrelor semnalează viitorul în legătură cu orice, dar nu ea însăși le face pe toate, după cum crede mulțimea: acestea s-au spus mai înainte în alte tratate¹, iar discursul /nostru/ a adus anumite dovezi. Trebuie însă vorbit acum mai precis și cu mai multe argumente. Căci nu e de puțină însemnătate să consideri că faptele sînt fie așa, fie altminteri.

Se spune că planetele produc nu numai astfel de lucruri – sărăcia, bogăția, sănătatea, boala –, dar și urîtenia și frumusețea. Dar, cel mai important, /ele produc/ viciile și virtuțile și, desigur, și faptele care decurg din ele în mod individual în toate momentele, parcă mîniindu-se pe oameni în cazurile cînd nu *oamenii înșiși* comit /voluntar/ o faptă rea, de vreme ce ei au fost rînduiți de către /astre/ să fie așa cum sînt. Și /se mai spune/ că numitele bunuri /astrelor/ le dau fără să-i admire pe cei care le primesc, ci că ele, fie suferă în unele locuri ale revoluției lor, fie o duc bine, și, de asemenea, că ele devin altele în felul în care gîndesc, atunci cînd ele se îndreaptă spre centru, și altele, atunci cînd se îndepărtează /de centru/.

Și lucrul cel mai important: se spune că *unele dintre astre sînt rele, iar altele sînt bune*, și totuși că cele dintre ele numite rele dau lucruri bune, în vreme ce astrele bune devin malefice. Pe deasupra, /se spune că/, văzîndu-se unele pe altele, ele produc unele efecte, iar cînd nu se văd – altele, de parcă nu-și aparțin lor însele, ci, cînd se văd /sînt/ unele, cînd nu se văd – altele. Și cînd /o planetă/ o vede pe una anume, e bună, dar, dacă ar vedea-o pe alta, se schimbă. Și ele văd într-un fel, dacă vederea se face potrivit cu o anume configurație /astrală/, și în alt fel, dacă /se face/ potrivit cu o alta. Iar amestecul tuturor laolaltă devine altceva /decît sînt ele singure/,

¹ Vezi 3, III.1, 5–6 (*Despre soartă*, vol. I, p. 203).

precum amestecul unor fluide diferite este altceva decît /fiecare dintre fluidele/ amestecate.

Acestea fiind opiniile /oamenilor/, se cuvine ca, cercetîndu-le, să vorbim despre fiecare în parte.

2. Oare astrele acestea (planetele) trebuie socotite *însuflețite* sau *neînsuflețite*? Dacă sînt neînsuflețite, ele nu distribuie nimic în afară de cald și rece, asta dacă vom susține că unele astre sînt reci. Însă atunci, ele vor limita distribuția /acestor calități/ la natura corpurilor noastre, desigur traiectoria lor ajungînd în preajma noastră, dat fiind că nu apare o modificare mare a corpurilor, deoarece influxul fiecărei planete e același și /toate/ se amestecă laolaltă formînd o unitate pe pămînt, de asemenea în situația cînd diferențierile țin numai de locuri, în raport cu depărtarea și apropierea lor (recele dînd /influxuri/ diferențiate în același fel).

Dar în ce fel /îi vor face astrele/ pe unii oameni înțelepți, neghiobi sau gramaticieni, pe alții retori, pe alții cîntînd la liră, pe alții /buni/ la restul artelor, în plus pe unii bogați, pe alții săraci? Și la fel în privința celorlalte /calități/ care nu-și au cauza devenirii în amestecul corporal? Precum, să ai noroc acum cu un anume frate sau tată, sau fiu, sau soție, ori să ajungi general sau împărat?

Iar dacă astrele sînt însuflețite, ele produc efecte în urma unei opțiuni deliberate. Or, ce anume pătesc din partea noastră, ca să ne facă de bunăvoie un rău, atunci cînd ele locuiesc într-un loc divin și sînt ele însele divine? Căci la ele nu există lucrurile din pricina cărora devin răi oamenii și, în general, lor nu le sosește nici bine, nici rău, atunci cînd noi fie o ducem bine, fie suferim rele.

3. Dar / – se spune – / planetele nu fac asta de bunăvoie, ci sînt silite de locurile /unde se află/ și de aspectele /astrale/. Însă, dacă sînt silite, ar trebui cu siguranță ca toate să producă aceleași efecte, odată ajunse în aceleași locuri și aspecte. Or, ce afect diferit îndură cutare astru, cînd parcurge cutare sau cutare segment al cercului zodiacal? Căci el de fapt nu ajunge în zodia însăși, ci se află sub ea, la mare depărtare, și, sub orice fel de /zodie/ ar ajunge, rămîne sub Cer/ul stelelor fixe/.

E ridicol, într-adevăr, ca în fiecare /zodie/ dintre cele unde o /planetă/ distribuie /bunuri/, /planeta respectivă/ să devină mereu alta

și să dea mereu alte /bunuri/. Iar cînd răsare, cînd ajunge la centru și cînd coboară /se spune că astrul/ e diferit! O planetă nu e fericită cînd e la centru, nu suferă cînd coboară sau devine inertă; nici o altă /planetă/ nu se mînie cînd suie, nici nu e blîndă cînd coboară (dar /– se spune –/ una dintre ele e mai bună chiar cînd coboară). Fiecare planetă este întotdeauna și la centru pentru unele astre, dar totodată și coboară pentru altele și, coborînd pentru iarăși altele, este la centru din nou pentru altele. Și deci nu se bucură și suferă, se mînie și e binevoitoare în același timp. Cum de nu e absurd să spui că unele dintre ele se bucură cînd apun, iar altele /se bucură/ cînd răsar? Căci astfel se întîmplă ca ele să sufere și să se bucure simultan!

Și apoi, de ce suferința lor să ne facă nouă un rău? Dar în general, nu trebuie să le acordăm nici suferința, nici bucuria ocazională, ci ele sînt etern binevoitoare, bucurîndu-se de bunătățile pe care le au și de cele pe care le văd. Pentru fiecare viața e la sine însăși, iar binele se află pentru fiecare /astru/ în actualizare; asta nu are raport cu noi. Și cel mai mult, cu noi, ființe care nu sîntem în comuniune /cu ele/ /relația cu noi/ ține de context și nu e precumpănitoare. Și nu au deloc de-a face cu noi, dacă anunțarea /viitorului/ le revine lor, precum le revine păsărilor, ca ceva neesențial.

4. Și lucrul acesta e absurd, ca astrul cutare văzîndu-l pe cutare să se bucure, în timp ce cutare văzîndu-l pe cutare – dimpotrivă. Ce ură există la ele și în legătură cu ce anume? Pentru ce, ca trigon /un astru/ privește într-un fel, iar cînd e în poziția opusă sau din cvadrant privește în alt fel? De ce el vede /un alt astru/, fiind aspectat într-un fel, în schimb, mai degrabă nu-l vede la zodia următoare, deși e mai apropiat /ca poziție/?

În general, care este modul în care astrele produc ceea ce se spune că produc? În ce fel /produce/ fiecare separat și, în plus, în ce fel produc toate laolaltă ceva diferit rezultat din /influxurile/ tuturor? Căci nici combinîndu-se unele cu altele nu produc astfel pentru noi ceea ce se crede, fiecare introducînd ceva din proprietățile sale, nici nu împiedică unul, prin violență, ca celălalt să dea /o influență/, nici de asemenea acesta nu consimte ca celălalt să acționeze, după ce a fost convins de el. Și ca un astru să se bucure, ajungînd în locurile/ altuia, dar invers cînd al doilea ajunge în cele

ale primului – cum de nu e ca și cînd, considerînd cineva doi îndrăgostiți unul de altul, ar spune apoi că unul îl iubește pe celălalt, dar că, invers, al doilea îl urăște pe primul?

5. Susținînd /astrologii/ că printre astre există unul rece /Saturn/, apoi /afirmă/ că, fiind departe de noi, el ne e mai mult benefic; astfel, ei decid că răul lui față de noi se află în răceală. Însă ar fi trebuit ca în zodiile opuse, astrul respectiv să ne fie benefic; apoi, /astrele/ reci și calde fiind contrarii, ambele /ar trebui/ să fie de temut. Totuși ar fi trebuit să existe o temperare.

Și /se susține/ că un astru se bucură în timpul zilei și devine benefic fiind încălzit, un altul se bucură în timpul nopții, deoarece e de foc, de parcă la ele nu e veșnic zi – mă refer la lumină – sau de parcă astrul din urmă ar fi surprins de noapte, deși e mult mai sus decît umbra pămîntului!

Iar faptul că Luna, cînd e plină, e benefică în conjuncție cu un alt astru, dar cînd nu mai e plină, e malefică, poate fi /luat/ și invers, dacă acceptăm /raționamentul acesta/: într-adevăr, cînd e plină pentru noi, Luna ar fi fără lumină pe cealaltă emisferă /a ei/, pentru celălalt astru aflat deasupra ei, dar cînd nu mai e plină pentru noi, e plină pentru acel astru. Astfel încît ea trebuie să facă acțiuni contrarii, atunci cînd nu mai e plină /pentru noi/, deoarece se uită, plină de lumină, la acel /astru/. Or, pentru ea însăși nu ar fi nici o diferență în ce fel este, *deoarece are întotdeauna o jumătate iluminată*.

Dar pentru acel astru – se spune – ar fi probabil o diferență, dacă ar fi încălzit. Dar el s-ar putea încălzi, în cazul cînd Luna ar fi fără lumină în raport cu noi. Însă, față de acel astru fiind ea benefică, în momentul lipsei de lumină /față de noi/, ea e Lună plină pentru el. Cum, atunci, nu ar fi acestea semne /pentru noi/ în baza analogiei?

6. Se consideră că Marte, respectiv Venus produc adulterele dacă se află dispuși într-un anume fel, parcă umplîndu-se din desfrîul oamenilor cu dorințele pe care le au unul față de celălalt; cum de nu ar fi spusa aceasta o mare absurditate? Și cum s-ar putea accepta că, pentru respectivele planete, privirea reciprocă, dacă s-ar privi în cutare fel, este plăcută, dar că nu există la ele nici o limită /a puterii/? Ce fel de viață au ele, ca, atunci cînd mii, nenumărate

vietăți se nasc și există, ele să desăvîrșească pentru fiecare cutare calitate, să le dea o opinie, să-i facă /pe acei oameni/ să fie bogați, săraci, desfrînați și să desăvîrșească acțiunile fiecăruia? Cum e cu puțință să facă ele atîtea lucruri?

Concepția că astrele trebuie să aștepte răsăritul zodiilor și abia atunci să săvîrșească /acțiunile/, că sînt atîția ani ai suișului /omului/ cîte părți /ale cerului/ sînt cele prin care răsare fiecare zodie, că ele socotesc ca pe degete cînd vor produce /efectele/, dar că nu le e îngăduit /să săvîrșească ceva/ înaintea acestor termene, în general, ideea de a nu acorda *unui* *singur* suveranitatea cîrmuirii, în vreme ce acestor /astre/ li se dă totul, de parcă nu ar fi *unul singur* care cîrmuiește, de care atîrnă Universul – /un Univers/ în acord cu sine – care dă fiecăruia, potrivit cu natura, să săvîrșească treaba proprie și să acționeze, ei bine, *toate acestea țin de o minte care dizolvă și ignoră natura ordinii universale, posesoare a principiului și a cauzei prime ce străbat pretutindeni*.

7. Dar dacă astrele semnalează lucrurile viitoare, așa cum afirmăm că există multe fenomene, altele decît ele, capabile să le semnaleze pe cele viitoare, care ar putea fi factorul care le produce? Și care este ordinea /producerii/? Căci viitorul nu ar putea fi semnalat, dacă existențele nu ar fi apărut – fiecare în parte – dispuse într-o ordine!

Fie astrele, prin urmare, *precum niște litere ce sînt scrise etern pe Cer sau care au fost scrise și se mișcă*, care produc un anume lucru sau un altul. Semnificația <σημασία> obținută de la ele să fie consecința acestui /principiu de ordine/, încît cineva ar putea înțelege o parte de la o alta pornind de la un principiu unic aflat într-un viitor unic. Într-adevăr, ai putea cunoaște caracterul cuiva, văzîndu-i ochii sau o altă parte a trupului, de asemenea /ai putea cunoaște astfel/ primejdiile și salvarea lui. Or, /astrele/ sînt părți, dar părți sîntem și noi. Așadar, mereu unele /lucruri se cunosc/ prin altele. *Și toate sînt pline de semne și înțelept e cel care știe ceva pornind de la altceva.*²

² Idee stoică, cf. Seneca, *Probleme naturale*, II, 32, destinată a avea un mare succes și mai tîrziu, în Renaștere.

Toți oamenii cunosc numeroase lucruri care apar în mod obișnuit; așadar, care este *coordonarea unică* <σύνταξις μία> /a acestora/? Astfel e rezonabilă /prevestirea/ cu ajutorul păsărilor și a altor viețuitoare, cu care le prevestim pe toate. Căci *trebuie ca toate să depindă unele de altele* și e corect de spus nu numai faptul că există în fiecare individ particular „un singur suflu comun” <σύνπνοια μία>, dar că el există cu mult mai mult și mai înainte în Întreg.³ Și /e corect de spus/ că un singur principiu face ca un Viețuitor multiplu să fie o unitate și o unitate din toate părțile. Și așa cum pentru fiecare individ părțile asumă fiecare o singură lucrare, astfel și în Întreg fiecare parte posedă câte o lucrare și chiar mai mult decît e cazul cu părțile individului, în măsura în care acelea nu sînt doar părți, ci și întreguri, și mai mult. Fiecare lucru deci purcede de la un singur principiu, realizîndu-și treaba proprie și unul contribuie la altul, căci el nu este desprins de Întreg. El produce și îndură din partea altora și iarăși se apropie de altul, suferă și se bucură. Nu purcede însă nici la împlinire, nici arbitrar. Căci din aceste lucruri se naște altceva și, în continuare, conform naturii – altceva.

8. Or, Sufletul, cînd se avîntă să-și realizeze treaba proprie – căci Sufletul face totul fiindcă are rațiunea formatoare a Principiului – ar putea să meargă drept și, de asemenea, să o ia pe o cale ocolită. Iar faptele sînt urmate, în Întreg, de *justiția retributivă* <δίκη>, dacă e adevărat că Întregul nu va fi nimicit. Ea /justiția/ persistă etern, deoarece Întregul e guvernat de ordinea și puterea celui care domină.

Astrele colaborează, dat fiind că sînt părți nu tocmai mici ale Cerului; ele sînt perfect potrivite cu Întregul și adecvate semnalării. Așadar, /ele/ le semnalează pe toate care se află în domeniul senzorial, dar le produc doar pe acelea pe care le produc în mod evident. Iar noi producem lucrarea Sufletului conform naturii, *atîta vreme cît nu am căzut în multiplicitatea Universului*. Și căzînd, primim drept retribuție atît căderea însăși, cît și /căderea/ într-o soartă mai

³ Vocabularul și ideea sînt stoice, vezi și tratatele *Despre providență*, dar își găsesc și o întemeiere platoniciană în conceptul Universului ca viețuitor unic din *Timaios*.

rea pe viitor.⁴ Bogăția și sărăcia survin prin incidente exterioare, dar în ce fel survin virtuțile și viciile? Virtuțile survin datorită părții primordiale a Sufletului, în timp ce viciile – prin întâmplări ale Sufletului îndreptat spre exterior. Dar despre acestea s-a vorbit în altă parte.⁵

9. Acum să ne reamintim de *fusul* pe care îl torc Moirele, după cei din străvechime. Pentru Platon există, pe de-o parte, fusul planetelor și, pe de alta, fusul stelelor fixe, al revoluției /diurne/. Moirele și Necesitatea, care e mama lor, îl răsucesc și îl torc la generarea oricărui lucru; din pricina ei /a Necesității/ ajung să se nască cele generate.⁶

În *Timaios*, Zeul demiurg dă principiul Sufletului, în vreme ce zeii /astrali/ dau pasiunile teribile și silnice, mîniile și dorințele, plăcerile și suferințele, și există o altă parte a Sufletului /decît cel rațional/ de unde provin aceste pasiuni.⁷ Aceste concepții ne leagă de astre, deoarece noi primim Sufletul de la ele; ele ne supun necesității odată ce am ajuns Aici. Așadar primim de la ele caracterele și, conform cu caracterele, acțiunile și pasiunile venite de la o dispoziție care e capabilă de pasiuni, așa încît /– ne putem întreba –/ ce mai sîntem noi înșine în rest?

Răspund că *ceea ce sîntem într-adevăr noi* și că natura ne-a acordat să fim *stăpîinii pasiunilor*.⁸ Într-adevăr, chiar în mijlocul acestor rele primite prin intermediul trupului, Zeul a făcut ca „virtutea să fie fără stăpîn”⁹. Căci nu atunci cînd avem tihnă, avem nevoie de virtute, ci cînd sîntem în primejdie să nimerim în mijlocul relexor, fără să fie prezentă virtutea.

De aceea și trebuie „să fugim de Aici” și trebuie să ne separăm pe noi înșine de cele ce ni s-au adăugat;¹⁰ și „compusul” /dintre

⁴ Teoria platoniciană din *Republica* că dreptatea și nedreptatea sînt prin natura lor de urmat, respectiv de evitat, și apoi abia sînt astfel, prin consecințele lor, inclusiv cele legate le reîncarnare.

⁵ 51, I.8, 12.

⁶ Platon, *Republica*, 616c.

⁷ Platon, *Timaios*, 41c-e.

⁸ V. și 54, I.1, 7.

⁹ Platon, *Republica*, 617e

¹⁰ Platon, *Theaitetos*, 176a.

Suflet și corp/ *nu trebuie să fie un corp însuflețit*, în care să domnească mai mult natura corpului ce obține o urmă a Sufletului, astfel încât viața comună să fie mai mult a corpului. Căci sînt corporale toate cîte țin de această /viață/. Însă deplasarea în sus, a celui alt /Suflet/, exterior /Universului/, deplasare spre frumos și spre divin, peste care nu domnește nimeni, ci de care doar se folosește /omul/, pentru ca să fie acel /divin/ și să trăiască potrivit cu el, *retrăgîndu-se /de Aici/* <ἀναχωρήσας>. Altminteri, ajungînd gol de acest Suflet /superior/, /omul/ trăiește sub ursită; și Aici nu numai că astrele îi vestesc /viitorul/, dar el devine precum o parte și merge pe urmele Întregului a cărui parte este.

Fiecare /om/ este dublu, mai întîi el e compusul /dintre Suflet și corp/, apoi este *el însuși* (Sufletul). Și întreg Universul e, mai întîi, compusul dintre corp și un anume Suflet legat de corp; apoi el e Sufletul universal care nu se află în corp, dar care iluminează urmele din corp. Iar Soarele și restul astrelor sînt duble în același fel.

Or /astrele/ nu-i dau nimic rău celui alt Suflet /al omului/, celui pur; dar /proprietățile/ care se nasc de la /astre/ în cadrul Întregului – în măsura în care /astrele/ sînt parte a Întregului, corp și corp însuflețit – pe acestea corpul /astrului/, ca parte, le dă părții /corp al omului/, în vreme ce preferința astrului și a Sufletului său autentic privește spre cel mai bun.

Restul lucrurilor urmează /astrului/ sau, mai curînd, nu lui, ci proprietăților asociate cu el; de pildă, căldura de la foc se duce în Întreg, și /de asemenea, urmează astrului/, dacă ceva provenit din celălalt Suflet /superior/ se duce spre un alt Suflet, înrudit cu /primul/. Însă lucrurile supărătoare sînt din cauza amestecului. Căci natura acestui Univers /vizibil/ este amestecată¹¹, iar dacă cineva ar pune deoparte Sufletul său separabil, restul nu e mare scofală. El e un zeu așadar, dacă ținem cont de acel Suflet /separabil/, în timp ce restul – spune Platon – e un „daimon mare”, iar afectele din el sînt daimonice.¹²

10. Dacă lucrurile stau astfel, *trebuie imediat acordată astrelor posibilitatea de a semna*. Cît despre facultatea de a produce, ea nu

¹¹ *Timaios*, 47e.

¹² Platon, *Banchetul*, 202e. Platon se referă la Eros, dar Plotin extrapolează semnificația daimonilor ca „guvernatori” ai Universului vizibil.

trebuie să le fie acordată în totalitate lor, luate ca întreguri, ci numai /acelor părți ale lor/ care sînt proprietăți ale Întregului și /mai trebuie să le fie acordat/ cît le mai rămîne lor ca rest /după ce excludem Sufletul/.

Și trebuie acceptat că Sufletul, chiar înainte de a ajunge să se nască /în corp/, vine purtînd ceva de la el. Căci el nu ar intra în corp, dacă nu ar avea ceva important capabil de afectare.¹³ Trebuie să acceptăm și că Sufletul care intră în regatul soartei o face potrivit cu mișcarea de revoluție înșăși /a Cerului/. În fine, trebuie să acceptăm că el însuși parcurge mișcarea de revoluție, colaborînd /la ea/ și împlinind de la sine ceea ce trebuie să săvîrșească Întregul, deoarece fiecare dintre părțile /Universului/ capătă un rang în Suflet.

11. Trebuie luat în considerație și acest lucru: ceea ce pleacă de la /astre/ nu ajunge la cei ce primesc la fel cum a plecat de la ele. De exemplu, dacă focul /e cel care pleacă/, acesta de Aici e întunecat, și dacă o dispoziție prietenoasă /pleacă/, devenind slabă la primitor, ea nu produce o iubire prea frumoasă, iar înflăcărea /de la astre/, ajungînd să fie a unui om pe care nu-l unește cu măsura ca să devină curajos, produce ori minie, ori lașitate; ceea ce iubește onoarea și are de a face cu frumosul produce năzuința spre cele *crezute* frumoase, în vreme ce influxul Intellectului produce viclenia. Căci viclenia vrea să fie un intelect care nu poate să întîlnească scopul spre care tinde.

Prin urmare, aceste particularități ale astrelor ajung rele în noi, deși Acolo ele nu sînt /rele/. Într-adevăr chiar și proprietățile care sosesc, deși nu mai sînt acelea /de acolo/, nu rămîn nici ele în ce fel au sosit la corpuri, după ce se amestecă cu materie și între ele.

12. Și sosind aceste /proprietăți/, ele ajung să formeze o unitate; fiecare dintre cele ce capătă devenire este adus din acel amestec, încît să devină *ceea ce este și în ce fel este*. /Astrele/ nu produc calul, ci dau ceva calului. Căci calul provine din cal și omul – din om.¹⁴ Iar Soarele colaborează la plămădire. Însă /omul/ se naște din *rațiunea formatoare* a omului, dar mediul exterior îl poate vătăma sau

¹³ Este vorba despre Sufletul deja „căzut”, desfăcut din Întreg.

¹⁴ Aristotel, *Fizica*, B, 2, 194b.

ajuta. E asemănător cu tatăl: dar de multe ori /influența mediului/ conduce spre mai bine, dar se întâmplă și spre mai rău. Totuși, /această influență/ nu-l îndepărtează de substrat. Dar uneori biruie Materia, nu natura, încît /animalul/ nu devine desăvîrșit, forma fiind învinsă.

[Fața întunecată a Lunii dinspre noi este întoarsă spre pămînt și nu necăjește /astrele/ de deasupra. Fără ca astrul acela să fie de ajutor din pricina depărtării, se pare că ea e mai rea /pentru noi/. Dar cînd e Lună plină, ea e îndestulătoare pentru ce e jos, chiar dacă acel astru e îndepărtat. Dar față de acel astru de foc neavînd lumină, ea pare pentru noi benefică. Căci ea fiind întunecată în raport cu acel astru de foc, pare benefică în raport cu noi. Într-adevăr, e îndestulătoare /lumina/ acelui /astru/, care e prea mult de foc în raport cu /Luna/.

Și corpurile care sosesc de acolo, fiecare aparținînd altor /compuși astrali/ însuflețiți, sînt în mai mare sau mai mică măsură calde, dar nici unul nu e rece, ceea ce o dovedește locul /de unde vin/. Planeta pe care oamenii o numesc Jupiter e bine temperată cu foc și astfel e și Luceafărul /Venus/. De aceea, /aceste planete/ și par a fi în acord din pricina asemănării; dar în raport cu planeta „de foc” (Marte) /sînt în acord/ prin amestecul /focului/, însă în raport cu Saturn se comportă diferit datorită îndepărtării /de aceasta/. Mercur, pe cît se crede, se comportă egal cu toate, fiind asemănător /cu toate celelalte/.

Toate /planetele/ contribuie la Întreg: în așa fel sînt unele față de celelalte în contribuția lor la Întreg, după cum vedem că e fiecare parte a unui viețuitor unitar. În vederea acestui /Întreg/ ele /acționează/ cel mai mult, precum fierea /în organismul individual/ acționează atît asupra întregului, cît și asupra organelor apropiate. Căci era necesar /ca ea/ să sfîrșească înflăcărarea și să nu îngăduie nici ca întregul, nici ca organul apropiat să fie păgubite. În întregul /Viețuitor/ era nevoie de ceva asemănător /cu fierea/, dar și de altceva asociat cu plăcutul. Alte /părți/ sînt /ca/ ochii. Despre toate /lucrurile spunem că/ sînt în simpatie prin partea lor irațională. *Astfel există o unitate și o unică armonie.*]¹⁵

¹⁵ Armstrong (PA, 2, p. 545) consideră acest pasaj o interpolare, pe motiv că pare mult mai favorabil astrologiei decît restul. Nu mi se pare un motiv suficient. În traducerea sa, Ficino îl plasase după capitolul 5.

13. De vreme ce unele influențe ajung /la noi/ dinspre mișcarea de revoluție astrală, altele nu, trebuie să analizăm și să discernem ceea ce vine de acolo și să arătăm, la modul general, de unde vine fiecare /influență/. Iată începutul:

Sufletul cîrmuiește acest Univers potrivit cu rațiunea; precum în cazul fiecărui animal individual există în el un principiu, pornind de la care toate părțile animalului sînt și plămădite, și orînduite în funcție de întregul ale cărui părți sînt. De aceea în Întreg există toate, dar în părți există numai atît cît este fiecare. Sosind în întîmpinare, dintre lucrurile exterioare unele sînt contrare voinței naturii, altele sînt în acord cu ea. *Dar toate sînt orînduite în acord cu Întregul*, dat fiind că toate sînt părți ale lui; ele capătă natura pe care o posedă și împlinesc totuși din propriul impuls întreaga viață a Universului.

Lucrurile neînsuflețite sînt în toate privințele instrumentele /ființelor/ din Univers și sînt, cum ar veni, împinse în afară pentru a produce. Dintre cele însuflețite, unele posedă o mișcare nedefinită, precum sînt caili înhămați la care, înainte ca vizitiul să le fi hotărît alergarea, dat fiind că aceste ființe sînt conduse „cu lovituri”¹⁶. *Dar natura animalului rațional își are vizitiul la sine*.¹⁷ Și dacă are un /vizitiu/ cunoscător, merge în linie dreaptă; dacă nu, /merge/ așa cum se întîmplă de multe ori. Amîndoi însă se află în interiorul Universului și contribuie la Întreg. Cele mai importante /ființe/ dintre ele, care au un rang mai înalt, produc lucruri numeroase și importante și contribuie la viața Întregului avînd o funcție mai degrabă activă decît pasivă; altele trăiesc fiind pasive, avînd puțină putere de a produce. Cele intermediare între acestea, deși sînt pasive în raport cu unele, totuși produc multe lucruri și, în multe situații, posedă principiul acțiunii și producerii la ele însele.

Și Universul ajunge să fie o viață desăvîrșită, deoarece cele mai bune ființe acționează în cel mai bun fel, în măsura în care binele se află în fiecare. Trebuie deci ca ele să fie rînduite împreună cu cel care le conduce, precum soldații cu generalul – e vorba despre /zeii/ despre care se spune că „îl urmează pe Zeus”, care se îndreaptă spre natura inteligibilă¹⁸. Iar ființele care se folosesc de o

¹⁶ Critias, 109c.

¹⁷ Aluzie la mitul din Phaidros, 246a –

¹⁸ Phaidros, 246e.

natură inferioară sînt în rîndul doi în Univers – cele care sînt în rîndul doi și în Sufletul din noi. Și celelalte sînt analoge părților din noi. Căci nici la noi nu sînt toate egale.

Viețuitoarele se conformează așadar toate rațiunii totale a Universului, și cele din Cer toate, și celelalte, cîte sînt părți în Întreg; și nici o parte, chiar dacă e mare, nu are posibilitatea de a produce o alterare a rațiunilor formatoare, nici o rațiune a ființelor ce se nasc conform rațiunilor formatoare. Dar poate produce o schimbare în ambele direcții – a răului și a binelui, dar nu le poate scoate din propria natură: /acea parte a Universului/ produce răul, fie dînd o slăbiciune trupească, fie pentru Sufletul aflat în simpatie /cu ea/ și care e de la sine dedat spre în jos, devine, în context, pricină de rău; fie că, fiind corpul rău alcătuit, devine obstacol ca /Sufletul/ să activeze prin el spre el. La fel e o liră care nu e acordată în așa fel încît să primească acuratețea armoniei pentru a face desăvîrșite sunetele muzicale.

14. Dar în ce fel /influențează astrele/ ceea ce e legat de sărăcie, bogăție, reputație și demnitate?

Răspund că, dacă bogățiile vin de la părinți, astrele l-au anunțat pe bogat, după cum ele numai l-au anunțat și pe cel nobil din părinți asemenea, avînd reputația din pricina neamului. Dar dacă /reputația/ a venit din fapte bune, dacă corpul s-a născut ca bun ajutor /pentru aceste fapte/, ar fi putut contribui la aceasta cei care au produs puterea corporală – mai întîi părinții; apoi dacă a primit ceva de la locuri, cele cerești și pămîntul.

Iar dacă virtutea sa a fost fără corp, cea mai mare parte a meritului trebuie atribuit chiar ei și /vine apoi și/ ceea ce a mai contribuit din partea celor care l-au răsplătit. Dacă cei care i-au dat /avuție/ erau oameni buni, totul trebuie redus la virtute și astfel ea este cauza /bogăției/. Dacă aceia erau oameni răi, dar i-au dat pe bună dreptate răsplată, lucrul s-a întîmplat datorită părții celei mai bune din ei care a acționat. Dacă cel care s-a îmbogățit era rău, /trebuie considerată/ răutatea în mod precumpănitor și ceea ce era cauza răutății, dar trebuie adăugați cei care i-au dat banii drept *cauze auxiliare* de același fel. Dacă /a dobîndit averea/ din trudă, de pildă din agricultură, cauza revine agricultorului, ținutul înconjurător colaborînd. Iar dacă omul a găsit o comoară, /spunem/ că o potrivire cu ceva sosit din Univers. Și dacă e așa, e semnalat /de astre/. *Căci*

în toate privințele toate își urmează – unele, altora. De aceea /ele își dau și semne/ în toate privințele.

Dacă cineva și-a pierdut averea fiindcă a fost prădat, cauza revine făptașului și propriului său principiu. Dacă a pierdut-o pe mare, de vină sînt potrivirile /universale/.

Reputația vine pe drept sau pe nedrept. Dacă a venit pe drept, meritul e al faptelor și al părții bune din cei care au buna părere /despre respectivul om/. Dacă vine însă pe nedrept, cauza revine nedreptății celor care aduc onoruri.

Despre demnități același tip de discurs: fie că sînt cuvenite, fie nu. Iar dacă e în primul fel, trebuie văzut meritul în partea mai bună a celor care l-au ales pe /omul respectiv în demnitate/, sau la el care a acționat cu concursul celorlalți și oricum altfel.

Cît despre /explicația/ căsătoriilor, e ori vorba de preferință, ori de noroc și de o potrivire sosită din Întreg. Nașterile copiilor sînt urmarea acestora /a căsătoriilor/ și, fie că ei sînt plămădiți conform cu rațiunea formatoare fără să fie nici o piedică, fie au defecte, cînd apare o opreliște interioară fie la femeia însărcinată, fie mediul înconjurător e astfel dispus încît s-a arătat nepotrivit față de sarcina respectivă.

15. Platon consideră sorții trași și preferințele /Sufletelor/ drept colaborînd /la destinul omului/ înainte /de a vorbi/ despre *rotația fusului /necesității/*; apoi dă /drept conlucrînd la destin/ planetele din fus, care vor îndeplini întru totul cele alese /de Suflete/, deoarece și daimonul colaborează la îndeplinirea acelor alegeri.¹⁹

Dar în ce constau oare sorții /trași de Suflete/? Răspund că se referă la faptul că Sufletele s-au născut, pe cînd Universul avea starea pe care o avea atunci cînd Sufletele au intrat în corp, la faptul de a intra într-un anume corp, a aparține unor anume părinți, a se naște în astfel de locuri și în general, după cum am spus, /constă în/ ceea ce ține de exterior. Toate ajung să fie laolaltă, ca și cînd sînt toarse de una dintre pomenitele Moire /Clotho/ și sînt prezentate în totalitate și în parte. Lachesis /aduce/ sorții, iar Atropos le aduce la deplina necesitate pe acestea care se vor întîmpla într-un anume fel.

Dintre oameni, unii ajung să aparțină /elementelor/ din Întreg și împrejurărilor exterioare, ca și cînd ar fi fost vrăjiți, și sînt puțin

¹⁹ Platon, *Republica*, 617d-e.

sau deloc ei înșiși. *Dar alții, învingîndu-le pe acestea și suind, ca să spunem așa, cu capul spre înălțimi și în afara /Universului vizibil/, salvează partea cea mai bună a Sufletului și partea veche a Ființei Sufletului. Căci nu trebuie considerat că Sufletul este un astfel de lucru care, orice ar resimți din afară, să capete respectiva natură, fiind singurul dintre toate care să nu aibă propria natură, ci /dimpotrivă/ mult mai degrabă Sufletul decît restul lucrurilor, dat fiind că posedă rațiunea formatoare a principiului, deține multe puteri proprii în vederea activităților conforme cu natura. Și nu e cu puțință ca, fiind /Sufletul/ o Ființă, să nu aibă în posesie împreună cu ființarea și năzuințe, și acțiuni, și orientarea spre bine.*

Așadar, compusul /din Suflet și corp/ provine dintr-un compus de naturi, este calificat într-un anume fel și posedă activități de un anume fel. Dar, dacă vreun Suflet e separat, el are acțiuni separate și proprii, neconsiderînd drept proprii afectările trupului, dat fiind că el vede că /trupul/ e ceva, iar el – altceva.

16. Însă, trebuie să pornim mai tîrziu de la un alt principiu pentru a cerceta ce este compusul și non-compusul, ce este separatul și non-separatul, cînd Sufletul se află în corp, și în general *ce este viețuitorul*.²⁰ Căci nu toți filozofii au aceeași opinie în legătură cu acest subiect.

Acum să mai spunem în ce sens am afirmat că *Universul e conform rațiunii formatoare, dat fiind că Sufletul guvernează*.

Oare Sufletul le creează pe fiecare /la rînd/ *ca înșirate pe o linie dreaptă* <ἐπ' εὐθείας> – omul, apoi calul și un alt animal, apoi fiarele, mai înainte /de ele/ focul și pămîntul – apoi le vede pe acestea întîlnindu-se, nimicindu-se sau fiindu-și de folos reciproc? Apoi, oare numai vede conexiunea acestor acțiuni ale ființelor respective, cît și pe cele care se întîmplă să existe neîncetat mai tîrziu, dar nu mai contribuie cu nimic la consecințe, în afară doar că produce din nou, de la început, nașterea animalelor pe care le încredințează afectelor reciproce?

Sau vorbim despre /Suflet/ ca fiind o cauză și a acțiunilor care apar astfel, fiindcă, odată ce sînt născute de Suflet, ele produc în continuare consecințe?

²⁰ Referire la tratatul următor, 53, I.1.

Sau rațiunea formatoare posedă și faptul că un cutare produce sau suferă cutare nu întâmplător, nici arbitrar, nici dacă apar anumite circumstanțe, ci lucrurile se întâmplă astfel în mod necesar? Așadar, /lucrurile se petrec/ când rațiunile formatoare le produc? Răspund că /ele se petrec/ deoarece rațiunile formatoare există, dar nu ca producătoare, ci ca știutoare, dar mai degrabă deoarece Sufletul, care posedă rațiunile generatoare, cunoaște ceea ce se întâmplă pornind de la toate acțiunile sale. Căci aceleași circumstanțe și întâmplări survenind, se cuvine ca aceleași lucruri să fie săvârșite.

În privința celor pe care Sufletul le percepe sau le prevede, el aduce asupra lor și înlănțuie de ele consecințele, așadar /înlănțuie/ ceea ce precedă și ceea ce urmează pe deplin și, din nou, aduce asupra ultimelor /consecințe/ pe cele care în continuare precedă /alte consecințe/, *ca și cum ar /pleca/ de la /evenimentele/ prezente*. De unde, probabil, /rezultă/ că întotdeauna cele care urmează sînt inferioare. De exemplu, demult oamenii erau într-un fel, iar acum sînt altfel /mai răi/, deoarece rațiunile formatoare, din pricina intervalului scurs și a unei eterne necesități, cedează afectărilor date de Materie.

Văzînd deci Sufletul laolaltă ba pe unele, ba pe altele, însoțind cu mintea afectările făptuirilor sale, el are o astfel de viață și nu s-a îndepărtat de grija pentru făptuirea sa, punînd un capăt creației și *aranjînd o singură dată în ce fel să fie bună pentru eternitate*, ci /el face/ precum un agricultor care, după ce a semănat sau a sădit, îndreaptă mereu /semănăturile/ pe care iernile ploioase ori gerurile neîncetate, ori furtunile le-au vătămat.²¹

Dar dacă toate aceste /acțiuni ale Sufletului/ sînt absurde, oare trebuie spus că deja îi sînt cunoscute și se află în rațiunile formatoare și nimicirea, și efectele răului? Dar, dacă e așa, vom declara că rațiunile produc și relele, *deși în arte și în rațiunile lor nu există eroare*, nici /nu există acolo acțiuni/ împotriva artei, nici nu există nimicire a ceea ce e conform artei.²²

Dar aici cineva va spune că în Întreg nu există nimic împotriva naturii și rău. Și totuși, se va concede existența mai răului și a mai binelui.

²¹ Prezența continuă a principiului creator în creație – principiu teologic și metafizic fundamental la Plotin – v. LPA, „Artistul, Artizanul și Arhetipul”.

²² *Republica*, I, 342b.

Atunci, dacă și inferiorul conlucrează la Întreg, și dacă nu e necesar ca toate să fie frumoase? *De fapt, contrariile contribuie laolaltă, iar ordinea universală nu există fără ele.* Așa stau lucrurile și în cazul vietăților individuale.

Rațiunea formatoare le determină și le plămădește pe cele mai bune, dar cîte nu sînt astfel se află în virtualitate în rațiuni, dar sînt în actualizare în cele născute; iar Sufletul nu mai are nevoie să facă nimic, nici să pună în mișcare rațiunile, deoarece deja Materia le face de la sine pe cele rele prin zdruncinarea a ceea ce rezultă din rațiunile precedente, chiar dacă e totuși nu mai puțin dominată în raport cu mai binele. Astfel încît un singur /univers/ rezultă din toate cele care, într-o anume modalitate se nasc bune și rele, dar care în altă modalitate, diferită, se află în rațiunile formatoare.

17. Dar oare aceste rațiuni formatoare din Suflet sînt gînduri?²³ Dar cum poate produce /Sufletul/ în conformitate cu gîndurile? Căci rațiunea formatoare produce în Materie, iar ceea ce produce în mod fizic nu e nici gîndire, nici vedere, ci putere de a modifica Materia, nu știind, ci doar acționînd, precum o întipărire și o figură în apă, ca un cerc, dar altceva decît puterea zisă vegetativă și generativă îi dă acestei /rațiuni/ capacitatea de a produce.

Dacă e așa, va produce partea conducătoare a Sufletului deoarece ea modifică Sufletul material și generativ.

Îl va modifica însă după ce a deliberat? Dar, dacă a deliberat, se va referi mai întîi la altceva decît la cele din sine. Dar dacă se referă la cele din sine, nu are nevoie de nici o deliberare. Căci nu acesta (raționamentul) va modifica, ci partea care, în Suflet, conține rațiunile. Aceasta e și mai puternică, și în stare să producă în Suflet. Căci produce conform cu Formele.

Prin urmare, Sufletul, deoarece le are pe acestea de la Intellect, să le dea. Intellectul deci le dă Sufletului universal, Sufletul, cel care vine după Intellect, de la sine /le dă/ Sufletului care vine după el, iluminîndu-l și întipăririndu-l, iar acesta din urmă, *ca și cînd i s-ar fi poruncit*, produce. Pe unelele produce fără piedici, pe altele, avînd piedici, le face mai rele. Dat fiind că /acest Suflet/²⁴ primește puterea de a produce și se umple nu de primele rațiuni, va produce nu numai conform cu ceea ce a primit, ci ar putea apărea și ceva de

²³ Probabil o referință la teoria platonismului mediu despre Idei sau Forme ca gînduri ale lui Dumnezeu.

la el însuși și acesta, desigur, e inferior: e un viețuitor /ceea ce produce/, dar un viețuitor mai nedesăvârșit, care își chinuie propria viață, dat fiind că e cel mai rău, e insațiabil, sălbatic, scos dintr-o materie inferioară – ca un rest amar <ὕποστάθμη πικρά> al realităților precedente – și producând lucruri amare pe care el însuși le încredințează Întregului.

18. Oare deci relele din cuprinsul Întregului sînt necesare, fiindcă ele urmează realităților precedente? Răspuns că /e așa/ și că, dacă relele nu ar exista, Întregul ar fi incomplet. Căci majoritatea lor sau toate aduc folos Întregului, precum produsele animalelor veninoase, dar ne scapă în cazul celor mai multe din ce pricină. De fapt chiar răul lor conține multe aspecte utile și realizează multe lucruri frumoase, precum frumusețea oricărui obiect artistic, și stîrnește gîndirea pe care nu o lasă să doarmă fără teamă.²⁵

Dacă toate acestea s-au spus cu dreptate, trebuie ca Sufletul universal să le contemple etern pe cele superioare, tinzînd spre natura inteligibilă și spre zeu. Dar cînd el se umple și e plin, *de parcă dă pe dinafară* <ἀπομεστούμενης>, e necesar ca o imagine ieșită din el, o ultimă parte a lui, să fie acest /aspect/ creator îndreptat în jos.

Acesta este, așadar, ultimul „creator”. Deasupra lui se află partea Sufletului cel dintîi, umplută de Intellect. Peste toate se află Intellectul „demiurg”, care dăruie și Sufletului de după el /realitățile/ ale căror urme sînt de ordinul trei.

În mod verosimil se spune că *acest Univers e o copie, neîncetat copiată*; Primul și cel de-al Doilea stau locului, în vreme ce al Treilea, pe de o parte, stă locului și el, dar, pe de alta, se mișcă în Materie și în mod contextual. Căci atîta timp cît există Intellect și Suflet, rațiunile formatoare vor curge spre acest aspect /inferior/ al Sufletului, la fel cum, atîta timp cît există soare, există și toată lumina iradiată din el.

²⁴ Probabil că este vorba despre Natură. În ultimă instanță, ultimul Suflet va produce Materia – ceea ce Plotin afirmă explicit în tratatul 51, I.8.

²⁵ Lucrurile rele sau urîte pot fi transfigurate de artă, producînd frumosul artistic. Plotin este conștient de productivitatea răului în viața omenească.

CE ESTE ANIMALUL ȘI CE ESTE OMUL

53, I.1

Tema

Plotin vrea să arate că Sufletul superior din noi și Intellectul ne depășesc și nu sînt afectate de pasiuni. În sens propriu „noi” nu sîntem Intellectul nostru.

Subiectul

Senzația și gîndirea. Cui aparțin ele: Sufletului, corpului sau compusului? Numai Sufletul inferior este afectat, nu și cel superior. Intellectul, ca și senzația sînt în folosul nostru, dar nu sînt „ale noastre”. Eul nostru se rezumă la Sufletul intermediar – sediul rațiunii discursive. Cum poate fi Sufletul fără vină, și totuși greși și fi pedepsit, așa cum spune Platon? Sufletul inferior, care geșește, primește după moarte pedeapsa. Dar dacă privim Sufletul ca pe o unitate, el e nevinovat. Interpretarea mitului lui Heracles, ca exprimînd dualitatea Sufletului: cel inferior se află în lumea materială, cel superior în lumea inteligibilă.

1. Cărui subiect i-ar fi proprii plăcerile și suferințele, spaimele și îndrăznelile, dorințele și aversiunile, cât și durerea? Fie Sufletului, fie Sufletului care se folosește de un corp, fie celui de-al treilea – *compusului* din primele două. Dar acesta se poate concepe în două sensuri: fie e amestecul, fie altceva diferit provenit din amestec.

La fel stau lucrurile și cu cele care sînt apărute, făcute și cugătate pornind de la aceste afecte. Așadar și gîndirea discursivă, și opinia trebuie cercetate: oare ele au același /subiect/ pe care îl au și afectele, sau unele sînt astfel, iar altele – altfel? Și gîndirea trebuie investigată: în ce fel e ea și care e subiectul care o posedă? Și chiar această instanță care examinează și care realizează cercetarea și judecata acestor probleme, oare ce anume ar fi ea?

Iar mai întîi trebuie aflat cui aparține faptul de a percepe? De aici se cuvine pornit, de vreme ce afectele ori sînt anumite percepții, ori nu există fără percepție.

2. Mai întîi trebuie să considerăm Sufletul: oare Sufletul este ceva, iar esența Sufletului – altceva? Dacă e așa, atunci Sufletul e ceva compus și nu e absurd ca el să primească afecte și ca afectele de acest fel să-i aparțină, dacă argumentul va cere să fie și astfel, și în general /el va primi/ habitudini și dispoziții mai rele sau mai bune.

Sau, dacă Sufletul și esența Sufletului sînt identice¹, Sufletul ar fi o Formă incapabilă să primească toate aceste activități, al căror /subiect/ trebuie raportat la altceva/decît la Suflet/, avînd o activitate conaturală cu sine în sine însuși, pe oricare ar indica-o raționamentul.

Fiind adevărat să se spună că, dacă ceea ce e nemuritor și indestructibil (Sufletul) e neafectabil, el dă cumva altuia din sine, dar

¹ Aristotel, *Metafizica*, VIII, 3.

el însuși nu are nimic de la altul, sau are numai de la cele ce sînt înaintea sa, existențe superioare de care nu e separat. De ce anume s-ar putea teme o astfel de existență care nu primește nimic exterior? Acela se va teme, care poate să pătimească. Dar nici nu are curaj; căci au curaj ființele pentru care nu există prezență a lucrurilor înspăimîntătoare? Și dorințele, care se satisfac prin intermediul corpului care se umple și se golește, fiind un altul cel care se umple și se golește, /cum pot exista la Suflet/? În ce fel /să aibă parte/ de amestec? Răspund că „ceea ce e esență e neamestecat”². În ce fel /să aibă parte/ de adaosul altora? Astfel s-ar grăbi să nu fie ceea ce este! Durerea e încă departe, iar suferința în ce fel s-o aibă sau pentru ce? Căci este autosuficient cel care e simplu în esența lui, dacă rămîne în esența sa în ce fel este. Și cine intervine ca să se bucure, atunci cînd nimic, nici binele nu-i vine ca adaos? Căci ceea ce este, este veșnic. Și nici nu va avea senzații, nici gîndire discursivă <διὰ λόγου>, nici opinie nu există la el. Căci senzația e o recepție a formei sau a unei afectări a corpului, iar gîndirea discursivă și opinia se formează pe baza senzației.³

Dar trebuie cercetat în privința gîndirii pure <νόησις>, dacă pe ea o vom atribui Sufletului; și trebuie să cercetăm și în privința plăcerii pure, dacă ea apare la Sufletul singur.

3. Or, trebuie să plasăm în corp Sufletul, fie că acesta e înaintea corpului, fie că e în el – pornind de la acesta și de la Suflet a fost denumit „animalul întreg”⁴. Într-adevăr, fiindcă Sufletul se folosește de corp ca de un instrument, el nu este silit să primească afectările ce vin prin corp, așa cum nici artizanii nu primesc afectările instrumentelor. Dar ar fi necesar, probabil, să primească senzația, dacă este necesară folosirea unui instrument de către Sufletul care cunoaște afectările exterioare în baza senzației. Căci a te folosi de ochi înseamnă a vedea.

Numai că există și vătămări la văz, așa că sînt și suferințe, și durere și, în general, ajunge /la Suflet/ orice e legat de corp. Așa că /apar/ și dorințe cînd Sufletul caută serviciul instrumentului.

² Platon, *Philebos*, 59c.

³ Aristotel, *Despre suflet*, B, 12, 24a.

⁴ Platon, *Phaidros*, 246c.

Dar în ce fel trec afectările de la corp la Suflet? Într-adevăr, un corp face parte unui alt corp din afectările sale, *dar cum va da un corp ceva Sufletului?* Căci asta înseamnă ca unul să sufere, atunci cînd un altul suferă. Or, corpul și Sufletul sînt separate atîta timp cît unul va fi cel care folosește, iar celălalt /instrumentul/ de care /Sufletul/ se folosește. Cel puțin le separă cel care consideră Sufletul ca fiind „cel care folosește”. Dar înainte de a-l fi separat prin filozofie, cum era această /relație/? Răspund că ele erau amestecate.

Dar dacă erau amestecate, oare exista un amestec complet⁵, sau Sufletul era ca „întreșut” cu corpul⁶, sau era ca o formă neparată, sau ca o formă în contact cu /Materia/, precum un cîrmaci, sau o parte a Sufletului era în acest fel, iar o alta în celălalt fel?⁷ Vreau să spun: o parte era separată, aceea care folosea /corpul/, altă parte era amestecată /cu corpul/ într-un anume fel oarecare, fiind ea însăși la nivelul /instrumentului/ de care cealaltă parte se folosea; asta, pentru ca filozofia să o întoarcă pe ea spre partea care folosește /corpul/, iar pe aceasta să o conducă departe de instrumentul de care ea se folosește – atîta cît nu e absolut indispensabil – pentru ca să nu se folosească permanent /de el/.

4. Să presupunem, prin urmare, că /Sufletul și corpul/ sînt amestecate. Or, dacă sînt amestecate, cel mai rău va deveni mai bun – anume corpul –, pe cîtă vreme cel mai bun /va deveni/ mai rău – Sufletul. Corpul va fi mai bun, deoarece are parte de viață, iar Sufletul va fi mai rău, deoarece va avea parte de moarte și de iraționalitate. Însă ceea ce e îndepărtat cumva de viață /Sufletul/ cum ar putea primi în plus, ca adaos, sensibilitatea? Dimpotrivă, cînd corpul primește viața, el ar fi un corp cu senzații, avînd parte de afectările sosite de la senzație. Acesta așadar va năzui – căci el se și bucură de lucrurile la care năzuiește – și va fi temător pentru sine. Căci el este cel care nu va ajunge la plăceri și va fi nimicit.

Trebuie cercetat și modul acestui amestec, ca nu cumva el să fie imposibil, ca și cum cineva ar spune că linia a fost amestecată cu albul – *o natură cu o altă natură*. Formula „întreșut” nu face

⁵ Teoria stoică.

⁶ Platon, *Timaios*, 36e. Referirea este la corpul Universului.

⁷ V. Aristotel, *Despre suflet*, II, 1, 413a.

ca elementele întrețesute să aibă aceleași afectări, ci e posibil ca cel întrețesut să fie neafectat și e posibil ca Sufletul care se inserează /în corp/ să nu aibă afectările acestuia, precum lumina /pe corpuri lucioase/, dar mai ales, deoarece el a fost întrețesut în Întreg. Sufletul nu va îndura afectările corpului în separare de corp, fiindcă a fost întrețesut cu acesta.

Dar oare Sufletul va fi în corp precum forma în materie? Mai întâi /trebuie spus/ că va fi *precum o formă separabilă*, dacă e Ființă, și cel mai bine l-am concepe potrivit cu modelul celui care se folosește /de un instrument/. Dacă el este, precum la topor figura exterioară în raport cu fierul⁸, și dacă compusul, toporul, va face ceea ce va face fierul astfel configurat, adică în raport cu figura exterioară, atunci i-am acorda mai curînd corpului cîte sînt afectările comune – anume unui asemenea „corp natural, capabil să fie instrument, care are viața în virtualitate”⁹. Căci /Aristotel/ afirmă că e absurd să se spună că Sufletul „țese”¹⁰, astfel încît să se spună și că el dorește și suferă. Ci mai degrabă animalul /compus/ face acestea.

5. Oare trebuie afirmat că animalul este un corp de acest fel, sau e ceea ce e comun, sau o a treia entitate, făcută din ambele /Suflet și corp/? Oricum ar sta lucrurile, fie trebuie să păstrăm Sufletul neafectat, cauză fiind pentru altceva de acest tip /un corp/, fie trebuie ca Sufletul să fie afectat împreună cu /corpul/. Și, dacă e afectat, fie că Sufletul are același afect /cu corpul/, fie unul asemănător, cum ar fi de exemplu, ca într-un fel să dorească animalul, într-alt fel să activeze sau să simtă partea doritoare /a Sufletului/. Corpul cu aceste proprietăți trebuie studiat mai tîrziu.

Dar compusul în ce fel, de exemplu, suferă? Oare fiindcă corpul, fiind dispus în acest fel, iar afectul ajungînd pînă la senzație, senzația se încheie în Suflet? Dar nu e încă limpede în ce fel apare senzația.

Cînd suferința pornește de la opinia sau judecata că un rău va veni pentru sine sau pentru cei apropiați, de aici ajunge o schimbare

⁸ Aristotel, *Despre suflet*, II, 1, 412b.

⁹ *Ibidem*, II, 1, 412b.

¹⁰ *Ibidem*, I, 4, 408b.

în suferință la corp și în general la întreg animalul? Însă încă nu e limpede cui aparține faptul opiniei – Sufletului sau compusului. Apoi opinia legată de eventualitatea răului nu posedă afectul suferinței. Căci este cu putință să nu sosească deloc suferința, deși opinia e prezentă, de asemenea nici furia /să nu apară/, deși există opinia că ai fost disprețuit, și nici să nu fie stîmită năzuința, deși e prezentă opinia despre ceea ce e bine. În ce fel sînt comune acestea?

Răspund că și dorința părții apetitive, și mînia părții înflăcărate, și în general a părții doritoare reprezintă o extindere spre ceva. În acest sens însă, ele nu sînt încă comune, ci aparțin numai Sufletului. Sau aparțin și corpului, fiindcă sîngele și fierea trebuie să fiarbă și, fiind corpul cu o anume dispoziție, ele trebuie să stîrnească pofta, precum la plăcerile dragostei.

Însă să nu fie năzuința spre bine un afect comun, ci să aparțină Sufletului, după cum e cazul și cu altele; un anume raționament nu acceptă ca toate să fie în comun! Dar cînd omul pofteste la dragoste, pe de o parte omul va fi cel poftitor, pe de alta, în alt sens, va fi partea apetitivă /din Suflet/ cea care pofteste. În ce fel se petrece? Oare omul va începe dorința, iar partea apetitivă va urma? Dar cum să dorească în general omul, dacă nu se va stîrni partea apetitivă? Atunci va începe /dorința/ partea apetitivă. Dar dacă nu e corpul mai înainte dispus în acest fel anume, de unde va începe /dorința/?

6. Probabil că e preferabil de spus la modul general că prin prezența puterilor /Sufletului/, cei care le posedă sînt cei care acționează potrivit cu ele, dar că ele sînt imobile, dăruind puterea celor care le posedă.

Dar dacă e așa, atunci cînd animalul e afectat, cauza vieții, deși se dă pe sine compusului, nu e afectată, pe cîtă vreme afectele și acțiunile sînt ale posesorului.

Dar dacă e așa, și faptul de a trăi în general nu va fi al Sufletului, ci al compusului? *Răspund că viața compusului nu va fi /viața/ Sufletului. Iar puterea senzorială nu va simți /ea însăși/, ci va simți posesorul puterii.*

Însă dacă senzația, fiind o mișcare prin corp, sfîrșește la Suflet, în ce fel Sufletul nu va simți? Răspund: cînd puterea senzorială e prezentă, ea va simți ceea ce va simți compusul. Dar dacă puterea

senzorială nu se va mișca, în ce fel se va mai /mișca/ compusul, dacă Sufletul nu intră la socoteală, nici puterea sufletească?

7. Răspund: bine, să existe compusul, cînd un astfel de Suflet, prin prezență, nu se dă pe sine compusului sau uneia dintre componente, ci, dintr-un astfel de corp și din *ceva*, ca dintr-o lumină, dată de el, el face *natura animalului*, ca pe ceva diferit, căruia îi revin faptul de a simți și restul proprietăților cîte au fost atribuite animalului.

Dar *noi* în ce fel simțim? Răspund că *noi* nu sîntem separați de un astfel de animal, chiar dacă avem și lucruri mai de preț, referitoare la întreaga natură umană, care se alcătuiește din numeroase aspecte. Dar puterea Sufletului de a avea senzații nu trebuie să aibă drept obiect lucrurile sensibile, ci mai curînd trebuie să perceapă *întipăririle* care, pornind de la senzație, sosesc în animal. Deja acestea sînt inteligibile. Astfel încît senzația exterioară e o imagine a acesteia /interioare/, iar aceasta, fiind mai adevărată ca Ființă, este contemplarea Formelor singure în chip neafectat. Or, de la aceste Forme, de la care Sufletul primește singur cîrmuirea animalului, provin gîndurile, opiniile și ideile. *În acest loc sîntem noi cel mai mult*. Cele dinaintea acestora sînt *ale noastre*; prin urmare, mergînd de la ele în sus, *noi* sîntem diriguitorii animalului <ἐφεστηκότες τῷ ζῴῳ>. Nimic nu interzice să vorbim despre „întregul animal”, care e amestecat înspre părțile inferioare, dar de aici /în sus/ cumva este *omul autentic*.

Acele /activități iraționale de dinainte/ reprezintă /la Platon/ „făptura de leu” și „fiara variată”.¹¹ Căci, de vreme ce „omul” se potrivește cu Sufletul rațional, *atunci cînd raționăm*, noi înșine raționăm, *deoarece raționamentele sînt activități ale Sufletului*.

8. Dar în ce fel ne raportăm la Intelect? Numesc „Intelect” nu obiceiul pe care o are Sufletul și care e dintre cele sosite de la Intelect, ci *Intelectul însuși*. Răspund că *îl avem și pe acesta deasupra noastră*. Avem fie /un Intelect/ comun, fie /un Intelect/ propriu, fie /un Intelect/ atît comun tuturor, cît și propriu.

El e comun, fiindcă e nedivizat, *unul și pretutindeni același*; e propriu însă, deoarece fiecare om îl posedă întreg în Sufletul superior.

¹¹ Platon, *Republica*, 588c.

Posedăm, aşadar, şi Formele în două moduri: în Suflet, cum ar veni, desfăşurate şi, ca să spunem aşa, separate; în *Intelect toate sînt deodată*.

Dar pe Zeu în ce fel /îl concepem/? Răspund că /îl concepem/ ca „plutind” peste natura inteligibilă şi peste Fiinţa autentică. Iar noi, pornind de Acolo, sîntem ai treilea la rînd – cum spune /Platon/ – alcătuiţi din „/Sufletul/ indivizibil de sus şi din Sufletul divizat prin corpuri”¹². Pe acesta trebuie să-l gîndim „divizat prin corpuri” în acest sens, fiindcă se dă pe sine mărimilor corpului, oricît de mare ar fi animalul, dat fiind că /se dă/ şi Întregului în totalitate; căci Sufletul e unul singur. Sau /trebuie să-l gîndim „divizat prin corpuri/”, fiindcă apare ca prezent corpurilor, iluminîndu-le şi producînd animalele nu din el însuşi şi din corp; ci stînd /Sufletul/ în repaos, dăruie imagini ale sale, precum un chip /reflec-tat/ în multe oglinzi. Prima „imagine” e senzaţia din compus. Apoi din aceasta se spune că e întreagă cealaltă specie a Sufletului, o /specie/ provenind mereu din cealaltă: sfîrşeşte la puterea generativă, la creştere şi în general la facerea altuia şi la /puterea/ *de a săvîrşi altceva diferit de el, cel care a produs*, în timp ce acela, care produce, e întors spre ceea ce a fost săvîrşit.

9. Prin urmare, natura aceluia Suflet /superior/ va fi separată de cauza relelor, pe cîte le face şi le îndură omul. Aceste /rele/ privesc animalul – compusul – şi compus în sensul arătat.

Dar dacă opinia şi cugetarea aparţin Sufletului, cum de e el fără prihană? Căci opinia este falsă şi multe rele se fac conform ei. Răspund că relele se fac atunci cînd noi sîntem înfrinţi de partea mai rea – căci noi sîntem multe /părţi/ – fie de poftă, fie de înflăcărare, fie de imaginea răului. Iar cugetarea zisă a falsurilor, fiind imaginaţie, nu a aşteptat judecata cugetării raţionale: noi am acţionat ascultînd de lucrurile mai rele, după cum în cazul senzaţiei, înainte de a judeca cu ajutorul facultăţii raţionale, se întîmplă să vedem lucruri false bizuindu-ne pe senzaţia comună.

Dar Intelectul, fie că a intrat în contact sau nu /cu noi/, e fără prihană. Sau astfel trebuie spus, că noi fie am intrat în contact cu inteligibilul din Intelect, fie nu. Sau /cu inteligibilul/ din noi. *Căci e cu putinţă să-l avem, dar să nu-l avem la îndemînă*.

¹² Platon, *Timaos*, 35a.

Deci am distins /atributele/ comune și pe cele proprii /Sufletului/ prin faptul că primele sînt corporale și nu există fără corp, însă acelea care nu au nevoie de corp pentru acțiune sînt proprii Sufletului; și /am distins/ *gîndirea discursivă* care, judecînd întipăririle sosite de la senzație, contemplă Formele și le contemplă ca printr-o *simpatie* <συμπαίθησις> – este gîndirea discursivă cel puțin în sensul principal a Sufletului autentic. Căci gîndirea discursivă e o actualizare a gîndirii pure și este adesea o asemănare și o comunitate a celor din afară cu cele dinăuntru. Așadar, Sufletul va fi cu nimic mai puțin netulburat în raport cu sine și în sine. Schimbările și tumultul din noi vin de la cele ce atîrnă laolaltă /cu el/ și de la pasiunile compusului, după cum s-a spus, orice deci ar fi acesta.

10. Dar, dacă „noi” înseamnă Sufletul și dacă noi îndurăm aceste /rele/, atunci pe ele le-ar îndura Sufletul și, de asemenea, el va face ceea ce noi facem! Răspund: am afirmat că compusul e *al nostru* și mai ales *al nostru* încă neseparați. Într-adevăr, și despre ceea ce îndură corpul nostru afirmăm că „noi” le îndurăm.

Așadar, „noi” înseamnă două lucruri: fie că în „noi” este inclusă „fiara”, fie că /„noi”/ este ceea ce e deja peste ea. „Fiara” e corpul care a căpătat viață. Dar *omul adevărat e altul* – cel pur de aceste /rele/, care are virtuțile acelea din gîndire, care sînt așezate în Sufletul separat /de corp/ – separat și separabil, deși e încă Aici. Căci atunci cînd acesta s-ar îndepărta cu totul, și /Sufletul inferior/, iluminat de el, pleacă însoțindu-l.

Iar virtuțile care nu se datorează înțelepciunii, ci se instalează prin obișnuință și exersare, aparțin compusului comun. Într-adevăr, de acesta aparțin viciile, odată ce îi aparțin și invidia, gelozia și compasiunea.

Dar prietenii cui aparțin? Răspund: unele aparțin compusului, altele *omului interior*.¹³

11. Cînd sîntem copii, sînt active /capacitățile/ provenite de la compus, puține însă, provenite de sus, îl iluminează pe el /„omul interior”/. Dar cînd ele sînt inactive în raport cu noi, sînt active

¹³ Platon, *Republica*, 589a.

în sus. Ele însă sînt active în raport cu „noi” cînd ajung pînă la /Sufletul/ mediu.

Bun, dar nu sîntem „noi” și *ceea ce e înainte* de această /parte medie a Sufletului/? Trebuie să existe o percepție /a acelei părți superioare/, fiindcă nu ne folosim întotdeauna de capacitățile pe care le avem, ci /ne folosim/ atunci cînd dispunem partea intermediară fie în direcția celor de sus, fie în direcția contrariilor, fie că aducem la activitate pe cele provenite dintr-o putere sau habitudine.

Dar în ce fel posedă fiarele capacitatea de a trăi? Răspund: dacă, cum se spune, ar fi în ele Suflete omenești care au păcătuit¹⁴, acea /parte a Sufletului/ care e separabilă nu ajunge în posesia fiarelor: *deși prezentă, nu este prezentă* pentru ele și o comunitate de simțire stăpînește *imaginea sufletului* laolaltă cu corpul. Un atare corp /de fiară/, deci, e în felul său calificat de *o imagine a Sufletului*. Iar dacă nu s-a coborît /în el/ Sufletul de om, un astfel de /corp/, devenit animal, are o existență dată de iluminarea din Sufletul universal.

12. *Dar dacă Sufletul e fără prihană, cum de există pedepsele?* Or, această teză /că Sufletul e fără prihană/, nu se potrivește cu nici una dintre tezele care afirmă că Sufletul greșește, e îndreptat și e pedepsit atît la Hades, cît și că se reîntrupează.¹⁵ Așadar, aceste spuse trebuie adăugate oricărui argument pe care cineva vrea să-l aducă. Probabil că s-ar putea descoperi și felul în care ele nu se contrazic între ele.

Căci argumentul care atribuie Sufletului neprihănirea îl consideră întru totul o unitate simplă, spunînd că *Sufletul și esența Sufletului sînt identice*. Dar argumentul care spune că greșește, îl „împletește” și îi adaugă și un alt fel de Suflet, care posedă afectele teribile. Într-adevăr, acest Suflet ajunge compus și ceva alcătuit din toate; și *compusul îndură și greșește, luat ca totalitate*. Acesta este cel care e pedepsit, nu Sufletul superior.

Din această pricină, spune /Platon/: „Am privit Sufletul, precum cei care îl văd pe Glaucos, făptura mării”.¹⁶ Scuturînd de jur împrejur adaosurile, dacă vrem să vedem natura Sufletului – zice

¹⁴ Platon, *Phaidros*, *Republica*.

¹⁵ E ceea ce spune Platon în miturile din *Phaidon*, *Phaidros* sau *Republica*.

¹⁶ Platon, *Republica*, 611c-d.

Platon – trebuie să privim spre dragostea lui de înțelepciune și să /avem în vedere/ cu cine intră în contact și cu cine este înrudit, fiind ceea ce este. Alta este viața /acestuia/, altele sînt activitățile și cel pedepsit este diferit. Iar retragerea și separarea nu sînt numai față de acest corp, ci și față de orice adaos /la Suflet/. Căci adăugirea se află în faptul nașterii /în corp/. Sau, în general, faptul nașterii aparține unui alt fel de Suflet.

În legătură cu problema de a ști cum e posibilă nașterea s-a spus că ea aparține Sufletului ce coboară, altceva apărînd din el, *care coboară cînd /Sufletul/ se înclină*.

Dar oare Sufletul își abandonează imaginea? Și cum de nu e un păcat înclinarea sa? Dar, dacă înclinarea e o iluminare în jos, ea nu e un păcat, așa cum nu e nici umbra, ci cauza /coborîrii/ e cel iluminat. Căci dacă el nu ar fi existat, /Sufletul/ nu ar avea în ce fel să ilumineze. Se spune deci că el *coboară și se înclină din cauză că cel iluminat de el posedă o viață comună cu el*. El își abandonează imaginea, dacă cel care a primit-o nu e aproape. O abandonează nu prin faptul că este despărțit /de ea/, ci prin faptul că /aceea/ *nu mai este*. Ea nu mai este, dacă în întregul său, /Sufletul/ privește într-Acolo.¹⁷

Poetul (Homer) pare a fi despărțit aceasta în cazul lui Heracle: a lăsat imaginea eroului să fie la Hades, dar pe el însuși l-a plasat printre zei.¹⁸ /Poetul/ fost inspirat de ambele istorii, anume și că /Heracles/ era printre zei, și că era la Hades. Așadar, l-a divizat. Probabil că, în acest sens, povestea ar fi demnă de crezare. Într-adevăr, fiindcă avea virtutea practică, a fost socotit vrednic să fie zeu din cauza valorii sale; dar fiindcă era un om practic, dar nu unul contemplativ, pentru ca să fie în întregul său Acolo, de aceea Heracle este și sus, dar mai este ceva din el și jos.

¹⁷ Despre ce este exact vorba? Probabil că despre crearea corpului însuflețit din Materie. Plotin încearcă să conteste teza gnostică potrivit căreia „înclinarea” Sufletului spre Materie înseamnă că Sufletul este intrinsec rău și că e separat de inteligibil. Pentru Plotin, Sufletul nu e niciodată separat de inteligibil, deoarece partea sa superioară rămîne Acolo – așa cum o arată și această ingenioasă interpretare a mitului lui Heracle. De aceea el poate reveni cu totul Acolo prin forțe proprii, prin exercițiul virtuții și al filozofiei și nu are nevoie de un mîntuitor suprauman.

¹⁸ Homer, *Odiseea*, XI, 602; vezi și Plotin, 27, IV.3.

13. Dar instanța care a cercetat toate acestea este „noi” sau Sufletul? Răspund că e „noi”, însă prin intermediul Sufletului. În ce fel „prin intermediul Sufletului”? Oare /„noi”/ a cercetat deoarece posedă /Sufletul/? Răspund: /a cercetat/ *în măsura în care este Suflet.*

Oare /Sufletul/ se mișcă? Răspund: trebuie să i se acorde Sufletului o atare mișcare, care nu aparține corpurilor, ci este viața lui. Și în acest sens gândirea este „a noastră”, fiindcă și Sufletul e intelectual, și gândirea e o viață superioară, atunci când Sufletul gândește și Intelectul ar fi activ în direcția noastră. Căci și acesta /Intelectul/ e o parte a noastră și spre ea suim noi.

DESPRE PRIMUL BINE ȘI CELELALTE BUNURI

54, I.7

Tema

În ultimul său tratat, Plotin, revine la Bine ca principiu suprem de care atîrnă toate.

Subiectul

Binele este principiu: de El depind toate, dar El nu depinde de nimic. În ce fel lucrurile se întorc spre Bine. Sufletul revine la Bine prin intermediul Intellectului. Binele este viață pentru toate lucrurile, dar este Intellect pentru făpturile raționale. Moartea nu e un rău, ci este chiar mai mult bine decît viața, în măsura în care înseamnă separarea Sufletului de corp.

1. Oare s-ar putea spune că pentru fiecare binele este altceva decât activitatea *vieții conformă cu natura* și că, dacă ceva ar fi alcătuit din multe părți, pentru acesta binele e activitatea proprie și conform naturii a /părții/ mai bune din el, întotdeauna fără nici o deficiență?¹

Activitatea Sufletului e deci, pentru el, *binele conform naturii*. Iar dacă, în caz că Sufletul ar fi cel mai bun, el ar fi activ în direcția celui mai bun, binele nu s-ar referi atunci numai la Suflet, ci acesta ar fi și Binele în mod absolut. Dacă, prin urmare, ceva nu ar fi activ în direcția altuia, fiind totodată cel mai bun dintre cele-ce-sînt /ceva/ și mai presus de cele-ce-sînt /ceva/, dar, dacă restul s-ar direcționa spre El, e limpede că acesta ar fi Binele, din pricina căruia e cu puțință ca și restul să se împărtășească de la bine. Iar restul realităților, cîte posedă astfel Binele, l-ar poseda în două moduri: și deoarece se fac asemănătoare cu El, și deoarece își îndreaptă activitatea spre El.

Dacă, așadar, năzuința și activitatea /celorlalte/ îndreptate spre Binele suprem sînt un bine, Binele nu trebuie să privească spre altceva și nici să năzuiască la altceva, fiind el în tihnă un izvor și un principiu al activităților naturale; dat fiind că le face pe celelalte „de forma Binelui” nu printr-o activitate îndreptată spre ele – *căci acelea se îndreaptă spre El* –, El nu /trebuie/ să fie prin activitate și prin gîndire Binele, ci să fie Binele *prin însăși neclintirea* /Sa/ <αὐτῇ μὀνῇ>. Într-adevăr, deoarece *El este mai presus de Ființă, e mai presus și de activitate, mai presus de Intellect și de gîndire*.

Acesta deci trebuie stabilit că e Binele, ca fiind cel de care toate atîrnă, dar El nu /atîrnă/ de nimic. În acest sens /spune Aristotel/

¹ Teorie stoică, vezi SVF, III, nr. 13 și 16.

și e adevărat că „/Binele/ este acela la care aspiră toate”². El trebuie deci să rămână neclintit, iar toate să se întoarcă spre El, precum un cerc spre centru, din care ies toate razele. Iar soarele e un exemplu, fiind ca un centru față de lumina care, sosind din el, atîrnă de el. Pretutindeni este cu el și nu e despărțită de el. Chiar dacă vrei să o desparți dînd-o într-o parte, lumina rămîne la soare.³

2. Dar în ce fel /se întorc/ toate celelalte lucruri spre El? Răspund că cele neînsuflețite /se întorc/ spre Suflet, iar *Sufletul se întoarce spre El prin intermediul Intellectului*. Ele posedă ceva din El prin faptul că formează cumva o unitate și prin faptul că fiecare este cumva ceea-ce-este /ceva/. Și ele participă și la Formă. Precum participă la acestea /la Forme/, tot astfel participă și la Bine. La o imagine /a Binelui participă/ așadar. Căci cele la care participă sînt imagini ale celui-ce-este /ceva/ și ale Unului, iar Forma – la fel.

Sufletul are viață – primul Suflet, cel de după Intellect, fiind mai aproape de adevăr; și el are asemănarea cu Binele prin intermediul Intellectului. El ar putea avea Binele, dacă ar privi la El. Iar Intellectul vine după Bine. Binele este deci viață pentru oricine căruia îi revine faptul de a trăi și este Intellect pentru oricine care are parte de Intellect. Astfel încît oricine are viață laolaltă cu Intellect, se /înalță/ în două feluri și spre El.

3. Dacă viața este un bine, există Binele pentru orice ființă vie? Nu. Căci la cel defectuos viața șchioapătă, ca ochiul celui care nu vede clar, căci nu-și face lucrarea sa.

Iar dacă viața noastră, cu care e amestecat răul, e un bine, pentru ce nu e moartea un rău? Răspund: pentru cine /e un rău/? Căci răul trebuie să sosească la cineva. Dar lucrul /mort/ nu mai este o realitate sau, dacă este, e lipsit de viață și, în acest sens, /moartea/ nu e un rău pentru o piatră. Iar dacă există viață și Suflet după moarte, deja ar exista un bine, cu atît mai mult cu cît activitățile proprii Sufletului s-ar efectua în absența corpului. Iar dacă /Sufletul

² Aristotel, *Etica nicomahică*, I, 1, 1094a.

³ Pentru metafora soarelui și a cercului cu raze, vezi LPIF § H.2.1 (vol. I, p. 67).

individual/ ajunge să aparțină /Sufletului/ universal, ce rău ar putea să-i sosească celui care e Acolo?

Și în general, după cum pentru zei există bine, dar nu există nici un rău, la fel /nu există rău/ nici pentru Sufletul care își păstrează puritatea. Iar în caz că nu și-o păstrează, nu moartea ar fi răul pentru el, ci viața.

Or, dacă sînt pedepse la Hades, din nou viața e pentru un astfel de Suflet un rău, fiindcă nu e numai viață. Însă dacă viața este asocierea Sufletului și a corpului, iar *moartea este desfacerea acestor componente*, Sufletul va fi capabil să le primească pe ambele.

Dar dacă viața e bună, pentru ce nu e moartea un rău? Răspund că viața e bună pentru cei care o au, dar nu e un bine în măsura în care este o asociere între Suflet și corp/, ci /e un bine/ fiindcă respinge răul prin virtute. Iar moartea este mai mult bine /decît viața/. Sau trebuie spus că viața însăși din corp este în sine un rău, dar că, prin virtute, Sufletul ajunge la bine, nu făcînd să trăiască un compus, ci deja separîndu-se pe sine /de corp/.

Pentru orice filozofie monistă – precum aceea a lui Plotin – problema existenței și a originii răului ridică o dificultate considerabilă deopotrivă morală, logică și ontologică: căci, admitîndu-se că Dumnezeu, Binele absolut sau Unul creează totul, Binele devine cauza – fie și ultimă – a Răului radical și, invers, Răul devine efectul ultim al Binelui. Prin urmare, Binele nu va mai fi complet bun, deoarece creează Răul, iar Răul – identificat de Plotin cu Materia – nu va mai fi complet rău, deoarece are o participare la Bine. Dificultatea poate fi ocolită, cumva, fie diminuîndu-se Răul și transformîndu-l într-un bine foarte atenuat, fie considerîndu-l necreat, dar, în acest ultim caz, el devine un principiu independent și egal Binelui – ceea ce înseamnă acceptarea dualismului. Cît despre Plotin, credem că el a respins orice soluție facilă și a încercat rezolvarea frontală a acestui dificil paradox: după el, nici dualismul predecesorilor, nici „ameliorarea Răului” încercată de succesori nu sînt soluții acceptabile.

ANDREI CORNEA



Pe copertă:

*Păsări în jurul unui vas, secolul al III-lea,
Cimitirul Domitillei, Roma*

ISBN 978-50-0365-1
ISBN 978-973-50-2451-2

